irénikon

1964 / n°

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN / CHEVETOGNE / BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXVII

1964

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXVII — 1er trimestre 1964

Éditorial

Grâce aux moyens télévisuels et à la radio, le monde entier a pu suivre le pape Paul VI dans son voyage en Terre Sainte. Les moyens modernes d'information sont à double tranchant. D'une part ils mettent toutes les parties de l'univers en communication directe, d'autre part, ils sont nécessairement indiscrets et éperdument publicitaires ; les événements auxquels on voudrait garder un caractère sacré, recueilli et sobre, sont enflés souvent en des disproportions accablantes.

Tous les croyants, cependant, ont pu ainsi faire avec le Pape ce grand pèlerinage. Bien qu'annoncé fort tard, on avait eu néanmoins assez de temps pour s'y préparer. L'Avent en avait été déjà singulièrement rehaussé pour ceux qui avaient l'habitude d'en vivre. Le temps de Noël et celui de l'Épiphanie ont pu être célébrés cette année comme à ciel ouvert. L'avidité que, dans beaucoup de pays, on a montré depuis plusieurs années pour l'étude de la Bible, a été décuplée par cette visite. La rencontre du Pape avec le Patriarche Athénagoras de Constantinople, rencontre que beaucoup considèrent comme le point culminant du voyage, a donné au rapprochement des chrétiens divisés une actualité nouvelle. Elle a été l'occasion d'une très grande ouverture pour l'Église catholique, et Paul VI, qui l'a vivement ressenti, n'a cessé de le souligner de diverses manières. Elle a été aussi, mise à part l'Église de Grèce, bien accueillie par le monde orthodoxe. Il est pourtant inévitable que, en raison des proportions imprévues que, dépassant de loin le simple pèlerinage, cette rencontre a prises dans l'opinion et dans la presse, des remous n'en soient apparus dans les milieux non-catholiques sensibilisés à l'œcuménisme depuis longtemps. Mais tout cela amènera des éclaircissements utiles. Il serait faux

de penser toutefois que le centre du Mouvement œcuménique s'est ainsi déplacé, comme certains ont semblé le croire et le dire. Le monde catholique a été entraîné dans un très grand rapprochement. C'est là le point acquis.

* * *

D'autre part, le peuple israélien a été remué par ces événements et les musulmans en ont été profondément touchés. La mystérieuse personne de Melchisédech, à laquelle le Saint-Père a fait allusion, symbolisait aussi le reste de l'humanité rachetée. On a à peine commencé de commenter les discours du Pape et l'on sent déjà dans la presse que les horizons se sont subitement élargis, et que beaucoup de problèmes religieux ne vont plus se poser comme avant.

Les patriarches orientaux, tant orthodoxes que catholiques, venus à la rencontre de Paul VI, n'ont pas franchi la frontière qui sépare la Jordanie de l'État d'Israël. C'est là la conséquence d'un problème aigu. Il ne se serait pas posé tout à fait de la même manière il y a une vingtaine d'années. On aurait pu alors évoquer sans ambages toutes les perspectives messianiques relatives à ce voyage, et sa dimension eschatologique se serait avantageusement manifestée dans toute son ampleur sans blesser personne. Ceux qui voudraient la souligner trop aujourd'hui se verraient repoussés par le dur rappel de malheurs d'exilés, de réfugiés douloureusement chassés de leurs demeures et de leurs biens. Il reste cependant qu'Israël a été le peuple de Dieu et que les dons de Dieu sont sans repentance. Il y a là, autant qu'un mystère, un problème crucial pour quiconque médite aujourd'hui la profondeur des œuvres divines.

* * *

Le problème des Juifs a été évoqué au Concile. On a voulu le rattacher au schéma sur l'œcuménisme. Comme l'a suggéré le P. Congar, nous eussions aimé mieux, nous aussi, qu'il fasse partie du schéma de l'Église, et qu'il soit inséré « dans le chapitre de ce schéma sur le Peuple de Dieu, si ce chapitre avait été conçu —

comme il aurait dû l'être — dans la ligne de la théologie historique » (Inf. cath. internat. *15 déc. 1963, p. 2, n. 2*). *La discussion n'est du reste pas terminée, et on a promis de la reprendre.*

Tous ne sont pas absolument d'accord pour rattacher définitivement la question des Juifs au Secrétariat pour l'Unité, dont le but est de s'occuper des chrétiens séparés, c'est-à-dire des baptisés, et spécialement de ceux qui ont été touchés par l'œcuménisme. Or, l'œcuménisme, comme on l'a très bien défini récemment, c'est « ce phénomène généralisé de conscience collective qui caractérise notre époque et qui consiste essentiellement d'une part en une prise de conscience par toutes les Églises chrétiennes de la désunion des chrétiens ; d'autre part dans le sentiment du devoir incombant à toutes les communautés chrétiennes de chercher à remédier à ce scandale et d'abord par un effort de compréhension mutuelle et de recherche en commun » *(R. Rouquette, dans les* Études, *janv. 1964, p. 109). Comme on l'a dit ces derniers temps, le monde d'aujourd'hui est «trop fort» pour un christianisme divisé. La parole du Christ « Qu'ils soient Un pour que le monde croie » (Jn, 17, 21), mettant l'accent sur la tension qui existe entre les disciples et le monde, fait de la prière pour l'Unité un précepte urgent. N'est-ce pas cela qui est au point de départ aujourd'hui de l'alliance de l'œcuménisme et de la Mission ?*

* * *

Par ailleurs, rattacher le monde juif et sa tradition aux religions non chrétiennes tout court, pour lesquelles un Secrétariat de dialogue est en train de se constituer, serait écarteler un vivant, car le peuple juif « nous » concerne, puisque que les christianisme en est son achèvement. Voici le judaïsme une fois de plus pris dans un étau au cours de son histoire, et en mal de se trouver une place. « L'histoire du peuple juif, écrivait jadis Léon Bloy, barre l'histoire du genre humain comme une digue barre un fleuve pour en élever le niveau ». Mais les barrages peuvent être des artifices bien gênants !

L'étude qui suit sur « Le Mystère du peuple juif » cherche à apporter un peu de lumière sur ce problème difficile. Elle rejoint,

en plus d'un point, celle de D.N. Oehmen, « Le schisme dans le cadre de l'économie divine » écrit en 1943, mais parue seulement dans Irénikon *au premier fascicule de 1947, à une époque où l'on pouvait encore parler de cette question avec un peu plus de sérénité. Si nous rappelons cet article déjà ancien, c'est surtout parce que la séparation d'Israël d'avec le nouveau peuple de Dieu est d'une certaine manière le premier des schismes que l'Église a connus, et qu'il est quelque fois considéré comme la racine de tous les autres. Nous laissons au lecteur le soin de tirer lui-même la conclusion.*

Le Mystère du Peuple juif

« Israël est, aujourd'hui encore, le seul groupe national dont on puisse sans sacrilège accompagner le nom du mot mystère. C'est à prendre ou à laisser. »
F. LOVSKY[1].

Si nous voulons comprendre le mystère juif[2], il ne suffit pas de réfléchir sur les relations de l'Église avec le peuple israélien ou l'État juif, mais il faut remonter en arrière jusqu'à la racine d'Israël, qui est sa vocation par Dieu. C'est elle qui conditionne toute sa destinée et donne le sens divin de son histoire. En nous penchant donc — dans une première partie — sur la douloureuse et extraordinaire destinée d'Israël, nous saisirons mieux à quel point cette destinée nous concerne, nous chrétiens, et à quel point elle dicte nos relations avec le peuple appelé par Dieu.

Dans une seconde partie, nous étudierons le problème crucial entre tous, celui du péché d'Israël ; c'est lui qui paraît creuser un abîme entre Israël et l'Église. Il importe d'en saisir la véritable signification religieuse. Ces deux parties sont d'ailleurs inséparables l'une de l'autre, car il est impossible de saisir la vraie nature du péché d'Israël, si l'on n'a pas d'abord compris la signification de son appel et sa de destinée. Le péché d'Israël n'est au fond que l'envers de sa vocation de peuple de Dieu. Après cela nous comprendrons mieux, espérons-le, la relation

1. Dans *Le mystère d'Israël et l'antisémitisme.*
2. Un mystère n'est pas nécessairement « quelque chose que l'on ne comprend pas et qu'il faut croire », mais le plan de Dieu en tant qu'il dépasse toute sagesse et tout pronostic humains. Ce plan de Dieu a été révélé dans la résurrection de Jésus, et désormais il est l'objet des réflexions et de l'émerveillement des anges et des hommes (*Éph.* III, 1-13).

vitale qui unit — en vertu même du plan de Dieu — l'Église et Israël.

A. L'expérience religieuse d'Israël.

1. *Israël, peuple de Dieu.*

Ce qui distingue Israël de tous les autres peuples, c'est que Dieu lui a parlé et l'a choisi pour être l'instrument de son salut dans le monde [1]. Toutes les autres religions sont des « systèmes » basés sur une divinisation des forces de la nature (mythologies) ou sur une réflexion philosophique. Mais la Bible n'est pas un système. La Bible n'est que le miroir de l'action de Dieu [2]. Israël est convaincu que Dieu est intervenu personnellement dans sa destinée. Dieu l'a appelé et lui a parlé. Dieu l'a choisi pour réaliser en lui et par lui son dessein de salut. Israël a une conscience très vive de l'unicité de son élection :

« Interroge donc les âges anciens, qui t'ont précédé depuis le jour où Dieu créa l'homme sur la terre : d'un bout du ciel à l'autre, y eut-il jamais parole aussi auguste ? En entendit-on de semblable ? Est-il un peuple qui ait entendu la voix du Dieu vivant, comme tu l'as entendue, et soit demeuré en vie ? Est-il un Dieu qui soit venu se chercher une nation au milieu d'une autre [3], par des épreuves, des signes, des prodiges et des combats, à main forte et à bras étendu, et par de grandes terreurs — toutes choses que, pour vous, sous tes yeux, Yahwèh votre Dieu a faites en Égypte ? C'est à toi qu'il a donné de voir tout cela, pour que tu saches que Yahwèh est le vrai Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre » (*Deut.* IV, 32-35) [4].

Israël sait aussi que ce privilège divin n'est pas son apanage exclusif ; mais que, par lui, Dieu veut manifester son salut jusqu'aux extrémités du monde ([5]).

1. Voir A. Neher, *Moïse et la vocation juive* (Paris, 1956), p. 22 s. ; M. Buber, *Le message hassidique* (dans *Dieu Vivant*, n° 2), p. 16 s. ; également l'admirable petit livre de G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment* (Londres, 1951).
2. Cfr G. E. Wright, *God who Acts* (Londres, 1952).
3. La délivrance d'Égypte est l'intervention décisive par laquelle Yahwèh crée un lien (alliance) entre lui et son peuple.
4. La traduction, ici comme ailleurs, est celle de la Bible de Jérusalem.
5. Cfr *Gen.* XII, 3 ; *Is.* II, 3 ; LX, 3 ; etc.

Pourtant le plan divin se réalise de façon infiniment déroutante, et Israël, pour être le peuple de Dieu, n'en est pas moins le plus misérable, le plus souffrant et le plus méprisé de tous les peuples. Et cela aussi fait partie de l'incompréhensible dessein de Dieu ; Israël le sait bien :

« Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, aussi vous visiterai-je pour toutes vos iniquités ! » (*Am.* III, 2).

Dieu n'a pas choisi Israël pour manifester la puissance extraordinaire de son peuple privilégié ; mais pour montrer la grandeur et la force de sa grâce, de son salut et de son pardon. Cela aussi, Israël le sait. L'élection divine n'est pas une chose dont Israël puisse se glorifier, comme si c'était à cause de ses vertus ou de sa beauté que Dieu l'avait choisi. Il ne s'agit pas de simple chauvinisme national, mais d'une réalité beaucoup plus profonde :

« Si Yahwèh s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez les plus nombreux de tous les peuples ; car vous êtes le moins nombreux d'entre tous les peuples. Mais c'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos pères » (*Deut.* VII, 7s).

Israël sait bien que l'élection dont il a été l'objet est une exigence, autant, et apparemment plus encore, qu'elle n'est une faveur. Israël est le témoin sur la terre des terrifiantes exigences de Dieu, en même temps qu'il est le témoin de son insondable fidélité et de son amour gratuit. Dieu aime parce qu'il aime. Israël sait trop que l'amour dont Dieu l'a gratifié n'est pas motivé par sa beauté et sa grâce naturelle, mais qu'il est une pure faveur absolument gratuite de Dieu.

Mais, pour comprendre le sens profond de cette élection, il est temps que nous en suivions toute l'histoire, depuis ses origines jusqu'au Christ. Car le plan de Dieu est un, et l'expérience du passé est le miroir du présent [1].

1. Il ne faudrait pas croire que la mort du Christ et l'avènement du christianisme ont introduit une solution de continuité entre l'Israël d'avant le Christ et l'Israël d'après le Christ. Cela n'est vrai qu'en *un* sens. En fait, la destinée actuelle d'Israël est l'aboutissement d'un mouvement qui a commencé avec la promesse d'Abraham.

2. *Le plan divin.*

Dès sa première rencontre avec Abraham, Dieu lui avait promis de faire de lui un grand peuple et de lui donner un beau pays :

« Lève les yeux et regarde, de l'endroit où tu es (Abraham se trouvait alors à Béthel, en plein centre de Canaan), vers le Nord et le Midi, vers l'Orient et l'Occident. Tout le pays que tu vois, je te le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours. Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre : quand on pourra compter les grains de poussière de la terre, alors on comptera tes descendants. Debout ! parcours le pays de long en large, car je te le donnerai » (*Gen.* XIII, 14-17).

Dieu fait donc à Abraham le serment solennel — le serment divin qui ne peut mentir — de lui donner la terre de Canaan. Et cependant, comme le souligne très franchement l'épître aux Hébreux, Abraham n'a *jamais* possédé cette terre :

« Par la foi, Abraham obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage ; et il partit, ne sachant où il allait. Par la foi, il résida comme hôte dans la terre promise comme en pays étranger, y vivant sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob, héritiers avec lui de la même promesse.

C'est par la foi qu'ils moururent tous sans avoir reçu l'objet des promesses, mais il l'ont vu et salué de loin, et ils ont confessé qu'ils étaient des étrangers et des voyageurs sur la terre » (*Héb.* XI, 8-13) [1].

La tradition sacrée nous rapporte que, pendant des siècles, cette race, qui avait été l'objet des plus hautes promesses divines, après avoir vécu comme nomade et étrangère dans la terre promise, fut contrainte de s'exiler en Égypte, où elle vécut des centaines d'années en esclavage [2]... Plusieurs siècles après, la même promesse est renouvelée par Dieu à Moïse :

« Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. J'ai vu de mes yeux la misère de mon peuple qui réside en d'Égypte. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens

1. Les derniers mots sont une allusion à *Gen.* XXIII, 4 et XLII, 9.
2. Nous ne faisons pas ici de critique historique ; nous nous contentons de retenir le message théologique que les traditions veulent exprimer.

et pour le faire monter de ce pays vers une contrée plantureuse et vaste, vers une contrée où ruissellent le lait et le miel » (*Ex.* III, 6-8).

Yahwèh promet donc solennellement, une fois de plus, de donner un royaume à son peuple. Mais, cette fois encore, nous savons qu'*aucun* de ceux qui reçurent la promesse à ce moment ne vit effectivement le pays promis, car ils moururent *tous* [1] dans le désert. La Bible y insiste et y voit une intention divine précise, encore que la raison de cette économie mystérieuse reste en grande partie incompréhensible [2].

Finalement, Josué — dont le nom est une autre forme de celui de Jésus — introduit son peuple dans la terre promise et con-conquiert enfin le royaume que Dieu avait juré depuis si longtemps de donner à la descendance d'Abraham. Pourtant, comme le note encore l'épître aux Hébreux, cette conquête est bien éphémère (*Héb.* IV, 8). Et le livre des Juges en montre tous les avatars : les Israélites, sans cesse en butte à la tyrannie étrangère, gémissant et pleurant devant Yahwèh.

Un moment, le Royaume atteint au plein épanouissement de son extension, sous David et Salomon — et c'est bien pourquoi David est présenté comme le type du Roi-Messie [3]. On pourrait croire que, désormais, le Royaume promis par Dieu est bel et bien fondé définitivement. Le temple de Salomon installe la demeure de Yahwèh au milieu de son peuple et consacre la conquête : Yahwèh réside ainsi comme Roi au milieu du pays, et la nation israélite devient par là au sens fort « le Royaume de Dieu », le roi terrestre de Jérusalem n'étant que le premier ministre, le vicaire du Roi Yahwèh.

1. Sauf Josué et Caleb.

2. L'explication qu'en donne la Bible (à savoir que c'est une punition pour les péchés commis au désert) n'est encore qu'une explication partielle. Le vrai sens de cette épreuve ne sera révélé que dans le Christ (cfr *I Cor.* X, 6 ; *2 Cor.* III, 14 s. ; *Héb.* IV, 8 ; IX, 9 ; etc.

3. Le Roi-Messie est un roi « oint » par Dieu (c'est cela que signifie « Messie » ou « Christ ») et revêtu par lui d'une puissance divine pour réaliser sur terre le Royaume de Dieu. La promesse faite par Dieu à Abraham ne concernait pas la nue-propriété de la terre, mais la propriété complète, organisée et stable. C'est tout cela qu'inclut l'idée de « paix » biblique. Cet achèvement de la promesse sera le fait de David, puis du puissant Roi-Messie futur, successeur de David et nouveau David.

Hélas ! cette euphorie ne dure pas longtemps. Dès la mort de Salomon, *dix sur douze* des tribus font défection ; et c'est le schisme douloureux, qui ne sera jamais vraiment réparé. Bientôt après commence la longue histoire des Rois, qui n'est qu'une suite de tragiques catastrophes, de plus en plus désastreuses, jusqu'à la destruction complète du Royaume du Nord, puis de celui du Sud.

La chute de Jérusalem et du Temple paraît impensable aux Juifs de l'époque ; car la perennité de Jérusalem et de la terre promise a été jurée par Yahwèh à Abraham et à David. Il semble blasphématoire d'envisager que la ville de Jérusalem et le temple sacré puissent jamais tomber aux mains de l'ennemi païen. C'est bien pourquoi ils veulent lapider Jérémie qui a l'audace d'annoncer la destruction de Jérusalem et du temple, ainsi que l'exil du peuple (*Jér.* XXVI, 11).

Lorsque tous ces désastres sont accomplis, *plus rien*, semble-t-il, ne reste du serment que Yahwèh a fait à Abraham. Il lui a juré de lui donner, ainsi qu'à sa postérité, une terre où ils s'établiraient pour toujours. Or l'exil est l'expulsion d'Israël hors de ce pays que Yahwèh lui a juré de lui donner, et l'anéantissement complet de toute son attente.

Ce qui est admirable, c'est que, malgré cela, Israël ne perd pas la foi. Sans doute, beaucoup la perdent ; mais pas tous. Il y a un reste. Un reste de « pauvres », qui croit encore et malgré tout que Dieu réalisera nécessairement — lui seul sait quand et comment — la promesse qu'il lui a jurée. Sans doute l'exil est-il la punition du péché d'Israël ; mais Israël sait que le péché de l'homme ne peut pas tenir indéfiniment en échec le salut divin ; sans quoi Dieu n'aurait jamais entrepris de sauver Israël.

C'est alors surtout que le messianisme prend corps. On attend un Fils de David, qui sera roi, oint par Yahwèh, et qui viendra restaurer définitivement l'œuvre de David et rétablir l'empire d'Israël sur une échelle plus vaste encore. Il ne s'agit pas ici de pure ambition humaine, mais d'une vue de foi très profonde : puisque Yahwèh est le Dieu unique, par nature Roi de l'univers, il faut nécessairement que sa royauté, que son Royaume, s'étende à l'univers entier un jour ou l'autre, Et, puisqu'il a choisi Jérusalem pour y résider et y installer son trône terrestre,

c'est donc de Jérusalem que son règne s'étendra sur la terre entière, par l'intermédiaire de son Messie, c'est-à-dire du Roi-Oint, successeur de David, qu'il établira à Jérusalem.

A la fin de l'exil, le prophète du retour est persuadé que Dieu va enfin rétablir définitivement et splendidement le Royaume d'Israël, selon le serment qu'il en fait aux patriarches et à David :

« Debout ! Rayonne, car voici ta lumière,
et sur toi se lève la gloire de Yahwèh,
tandis que les ténèbres s'étendent sur la terre
et l'obscurité sur les peuples !

Au-dessus de toi se lève Yahwèh
et sa gloire apparaît au-dessus de toi.
Les nations marchent vers ta lumière
et les rois vers ta clarté naissante » (*Is.* LX, 1-3).

Et pourtant... nous savons que le retour de l'exil est — lui aussi — une amère désillusion. On nous rapporte que les aînés du peuple, ceux qui ont vu la magnificence du temple de Salomon, pleurent en voyant l'insignifiance de l'édicule postexilien [1]. De fait, après l'exil, les Juifs ne retrouvent plus leur hégémonie, sauf pour une brève période sous les Hasmonéens, période qui est des plus décevantes. Au contraire, ils se trouvent sans cesse en butte à la persécution d'oppresseurs étrangers, et ils aspirent— aux termes de la prophétie de Daniel indéfiniment relue — à la venue d'un Roi-Messie, fils de David, qui boutera définitivement dehors les Romains et rétablira enfin le Royaume que Dieu a juré à Abraham et à David.

3. *Le message de Jésus.*

Effectivement, lorsque Jésus arrive, le premier message qu'il annonce, son kérygme [2], si l'on veut, c'est :

« Repentez-vous, *car le Royaume est auxportes !* » (*Mt.* III, 17).

La nécessité de la pénitence et du repentir, les Israélites — au moins en leur majeure partie — l'avaient comprise ; car

1. *Esd.* III, 12 ; cfr *Agg.* II, 3.
2. « Kérygme » est un terme technique, qui signifie la proclamation

l'exil leur avait fait durement comprendre que leurs péchés avaient été cause du premier échec du plan de Dieu [1]. Si donc Dieu voulait rétablir son œuvre, il fallait d'abord que les Israélites fassent pénitence. Alors Dieu leur pardonnerait [2] et leur enverrait le Messie promis.

Ce que les Juifs voient donc d'abord dans les paroles de Jésus, et ce qui, en fait, est son message immédiat le plus profond, c'est que le Royaume de Dieu juré à Abraham et à David va être établi d'un moment à l'autre. Tout le ministère de Jésus consiste d'ailleurs à annoncer le Royaume. Les évangiles — et spécialement celui de Matthieu [3] — en témoignent.

Mais les paroles de Jésus paraissent ambiguës et déconcertantes. Il annonce toujours le Royaume, mais jamais il ne passe à l'action. David, lorsqu'il avait établi le Royaume de Yahwèh, n'avait pas fait tant de discours, mais il avait agi. Jésus parle beaucoup, et de façon souvent difficile à comprendre. On finit par se lasser un peu, et l'on se demande où donc se trouve ce Royaume que toujours il annonce, sans jamais le montrer.

Et finalement, lorsqu'il est crucifié, tous les espoirs sont — une fois de plus — anéantis. C'est ce que diront clairement les disciples d'Emmaüs : « Quant à nous, nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël... » On comprend aussi le brusque retournement des foules lors de l'arrestation de Jésus. Elles l'avaient suivi, parce qu'elles avaient d'abord cru que ce serait lui le Messie qui rétablirait le Royaume promis par Dieu. Mais, lorsqu'elles voient qu'il se laisse stupidement arrêter par les Romains, comme tous les autres faux-messies de l'époque, elles comprennent d'un seul coup qu'il n'est qu'un charlatan et qu'il s'est joué d'eux. Dans ce cas, sa prétention messianique est pure-

officielle d'un héraut. Appliqué à Jésus et au Nouveau Testament, c'est la promulgation publique et officielle, faite au nom même de Dieu (*2 Cor.* V, 20), de l'Évangile, la Bonne Nouvelle du salut divin définitif.

1. Comme en témoignent les nombreuses confessions postexiliennes : *Néh.* IX ; *Dan.* IX, 4-19 ; cfr *Is.* LIX, 1 s. ; etc.

2. Pour les Hébreux, le pardon divin garde toujours une saveur concrète : il inclut la levée des châtiments et l'accomplissement des anciennes promesses.

3. *Mt.* III, 2 ; IV, 17, 23 ; V, 3, 10, 19, 20 ; VI, 10, 33 ; VII, 21 ; VIII, 11, 12 ; IX, 35 ; XI, 12 ; XIII, 11, 24, 31, 33, 38, 41, 44, 45, 47, 52 ; etc.

rement blasphématoire, puisque sa condamnation prouve de façon apodictique *qu'il n'est pas le messie promis.* Il n'est donc qu'un imposteur, et c'est bien pourquoi le peuple entier réclame, avec rage maintenant, qu'il soit mis à mort pour son imposture et pour son blasphème.

4. *Le couronnement céleste de Jésus.*

Mais voilà que, d'un seul coup, Dieu retourne toute la situation en ressuscitant Jésus. La résurrection prouve que Dieu confirme le message et toutes les prétentions de Jésus. C'est donc que le Royaume qu'il annonçait doit arriver quand même. Effectivement, immédiatement après sa résurrection, Jésus continue encore — paradoxalement — à entretenir les apôtres du Royaume de Dieu (*Act.* I, 3). Ceux-ci, étonnés, lui demandent : « Est-ce donc maintenant que tu vas rétablir le Royaume d'Israël ? »

Mais Jésus répond de façon évasive :

« Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité. Mais vous allez recevoir une force d'en haut, celle de l'Esprit-Saint qui descendra sur vous, et vous serez alors mes témoins à Jérusalem, à Samarie, et jusqu'au bout du monde » (*Act.* I, 7-8).

Les disciples ne peuvent encore comprendre. Mais, dès que l'Esprit-Saint est tombé sur eux, au jour de la Pentecôte, Pierre saisit soudain tout le sens de la destinée et du message de Jésus, et il annonce solennellement :

« Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : *Dieu vient de l'établir Seigneur et Messie,* ce Jésus que vous avez crucifié ! »[1]

C'est-à-dire : Dieu vient d'introniser Roi messianique sur son propre trône divin, ce Jésus que vous avez crucifié. Le Royaume de Dieu se réalise donc de façon tout à fait différente de ce qu'on avait pensé. On attendait un Roi oint par Dieu pour réta-

1. Ces dernières paroles de Pierre en *Act.* II, 36, résument et récapitulent tout le message développé dans le discours et étayé par des preuves scripturaires.

blir le Royaume d'Israël. Or voici que Jésus est intronisé, *non pas à Jérusalem*, comme on l'avait toujours pensé [1], mais au ciel, sur le trône même de Dieu.

Il est vrai que le Psaume CX avait déjà prophétisé que le Roi messianique, fils de David, serait intronisé au ciel, sur le trône de Dieu :

Oracle de Yahwèh pour mon Maître :
« Siège à ma droite ;
que je fasse de tes ennemis
un escabeau pour tes pieds ».

Mais tout le monde avait toujours compris ce psaume au sens métaphorique, signifiant que le roi de Jérusalem exerçait un pouvoir de droit divin, par une communication spéciale du pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. La prophétie de Daniel VII, 13 s. annonçait de façon plus claire encore que le Fils de l'Homme recevrait *au ciel* l'empire universel et éternel. Or voilà que, par la résurrection et l'exaltation céleste de Jésus, ces antiques prophéties se réalisent, non au sens métaphorique, mais à la lettre : *Jésus est intronisé Roi, non pas à Jérusalem, mais au ciel, sur le trône même de Dieu*, et il est associé de façon unique à la royauté divine sur l'univers ; il devient l'instrument à la fois céleste et terrestre du Royaume de Dieu. C'est ainsi qu'il est établi par Dieu Roi universel — ce que les Byzantins appelleront du nom magnifique de *Pantocrator*.

Cette royauté céleste est le message central, et au fond unique, de tout le Nouveau Testament. Il suffit d'en donner ici quelques témoignages :

« Puisse Dieu illuminer les yeux de votre cœur, pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour vous, les croyants, selon la vigueur de sa force qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts, et l'intronisant à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre Nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais

1. L'Évangile de Marc et celui de Jean montreront que l'élévation de Jésus sur la croix *à Jérusalem* est déjà une exaltation royale anticipée.

encore dans le siècle futur. *Il a tout mis sous ses pieds* [1] et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son corps, le plérôme de celui qui remplit tout en tous » (*Éph.* I, 19-22).

L'intronisation royale de Jésus lors de la résurrection est un acte de puissance extraordinaire, par lequel Dieu constitue Jésus au-dessus de tout [2], siégeant au-dessus de tous les pouvoirs de la terre et même du ciel [3]. Il a tout soumis à son empire ; et l'Église est l'organe par lequel son pouvoir s'exerce sur la terre. Elle participe de la puissance et de la plénitude de son Seigneur, grâce à l'Esprit-Saint qui lui a été communiqué. Dernière affirmation : cette exaltation royale de Jésus a été effectuée pour le salut des croyants (« pour vous, croyants »), et, au fond, de tous les hommes [4].

Il suffira de citer encore le texte bien connu de l'épître aux Philippiens :

« Aussi Dieu l'a-t-il exalté
et lui a donné le Nom
qui est au-dessus de tout nom,

Pour que tout au Nom de Jésus
s'agenouille, au plus haut des cieux,
sur la terre et dans les enfers !

Et que toute langue proclame
que Jésus-Christ est SEIGNEUR
à la gloire de Dieu, le Père » (*Phil.* II, 9-11).

Ce texte affirme exactement la même chose que celui d'Éphésiens cité plus haut : Jésus a été exalté souverainement en vertu de sa résurrection des morts et il a été établi Seigneur. Le mot grec Kyrios, Seigneur, est la seule façon de rendre compréhensible pour des Grecs l'idée juive de Messie [5]. Pour eux, Kyrios

1. Citation intentionnelle du *Ps.* VIII, 7, pour montrer que l'exaltation de Jésus accomplit les anciennes prophéties.

2. Pour des Hébreux, le fait que son trôue soit « au-dessus de tout » implique un pouvoir sur tout ce qui est « en-dessous » de lui.

3. Cfr *Héb.* I.

4. Cfr *Rom.* I, 16 : l'Évaugile (c'est-à-dire l'annonce officielle de l'exaltation de Jésus) est une force de salut pour tout croyant.

5. « Messie » était incompréheusible pour des Grecs : *Act.* XI, 26 témoigne que les Grecs prenaient le titre « Chrestos » pour un nom propre. Dans le texte des Philippiens, — comme souvent chez Paul — l'expression

était le titre de l'empereur romain. C'était un titre royal, impérial. Appliqué à Jésus, il signifie que Jésus a été établi empereur universel par Dieu [1]. Et cette royauté s'étend au ciel, à la terre et aux enfers [2], remplissant ainsi tout l'univers. L'affirmation est identique à celle de l'épître aux Éphésiens. Il est dit ici : « au-dessus de tout nom », c'est-à-dire de tout pouvoir, céleste ou terrestre. L'épître aux Éphésiens disait : « l'intronisant à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre *Nom* qui se pourra nommer, non seulement en ce siècle-ci (= en ce monde-ci), mais encore dans le siècle futur (= le monde futur, le ciel) ». Il est Roi des rois et Seigneur des seigneurs [3]. L'objectif final est que tous s'agenouillent devant lui, c'est-à-dire reconnaissent sa royauté et lui prêtent hommage.

Cette conception fondamentale traverse tout le Nouveau Testament. On pourrait citer encore bien d'autres textes [4], mais nous ne pouvons nous y arrêter ici. Il suffit de retenir que les chrétiens affirment hautement que le Royaume de Dieu, promis jadis à Abraham puis à David, vient d'être inauguré maintenant par l'intronisation céleste de Jésus.

Il ne nous est pas possible de développer ici les conséquences qui en résultent concernant la nature actuelle du Royaume de Dieu et de l'Église du Christ ; venons-en immédiatement aux conséquences qui pèseront sur le peuple d'Israël.

« Jésus-*Christ* est Seigneur » prend « Christ » (s'il est authentique) pour un nom propre composé.

1. Cfr les accusations formulées contre Jésus : *Jean* XIX, 12-16. Voir aussi *Marc* XII, 13-17 et par., l'impôt dû à César. La prétention de Jésus semblait s'opposer directement à celle de l'empereur romain. Mise au point apologétique. — On trouvera les nuances nécessaires à nos affirmations un peu simplifiées dans O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 169-202. — Actuellement cette prétention à l'« impérialisme » rend un son déplaisant ; mais il faut bien comprendre la nature et le caractère de cette royauté de Jésus, telle qu'il l'a lui-même exprimé : *Mc* X, 42-45; *Jean* XII, 32 ; XIII, 1-15 ; XVIII, 36.

2. C'est-à-dire « sous » la terre : « enfer » vient du même radical que « inférieur », ce qui est en-dessous.

3. Cfr *Apoc.* XIX, 16.

4. On peut voir encore : *Rom.* I, 1-5 ; *Act.* IV, 11-12, 27 ; V, 31 ; VII, 56 ; X, 42 ; *Col.* I, 13 ; *Jean* III, 14 ; VI, 52 ; VIII, 28 ; XIII, 31 s. et surtout *Apoc.* IV; XIX, 11-21 ; etc.

5. *La mort d'Israël.*

Tout le mystère et tout le drame d'Israël sont contenus dans la mort et la résurrection de Jésus. La mort et la résurrection de son Roi-Messie transposent du même coup de la terre au ciel le Royaume dont il est le Roi.

Pour le peuple juif, cela signifie un renoncement complet à toute son espérance terrestre et à tous ses privilèges. Le Royaume et l'hégémonie qui lui ont été promises, il ne faut plus jamais y compter. Plus que cela, c'est Jérusalem et toute la nation juive qui perdent d'un seul coup toute raison d'exister. En effet, si le Royaume ne doit plus se réaliser en ce monde, Jérusalem perd toutes ses chances de devenir la capitale messianique, et le peuple juif celles de devenir le peuple du Messie, le peuple conquérant et vainqueur, qui manifestera au monde entier la royauté de son Messie.

Ce n'est pas tout. Si Jésus avait fondé son Royaume à Jérusalem, sa Royauté eût nécessairement été liée à une ville et à un peuple. Mais, puisque c'est au ciel — à travers une mort au monde et une résurrection à Dieu — qu'il établit son Royaume, au-dessus de l'univers entier, il s'affranchit par là de tout lien avec une nation terrestre particulière : sa Royauté devient, *par le fait même*, universelle. Il participe désormais de la Royauté même de Dieu. Il siège sur le trône divin, qui n'est évidemment pas lié à la Jérusalem terrestre (*Is.* LXVI, 1), mais qui s'étend, de droit, à l'univers entier. Ainsi en va-t-il désormais du Royaume du Christ, qui réalise ainsi les anciennes prophéties :

> « Demande, et je te donne les Nations pour héritage,
> pour domaine les extrémités de la terre ! » (*Ps.* II, 8).

C'est bien pourquoi la vocation des Gentils demeure liée à l'intronisation céleste de Jésus : tant qu'il est sur terre, il se limite aussi strictement que possible à Israël (*Mt.* X, 5 s) ; mais, aussitôt qu'il est ressuscité, il envoie ses disciples dans le monde entier (*Mt.* XXVIII, 18 s). Paul est celui qui a l'intuition la plus profonde de cette vérité (*Éph.* III, 1-13), et il consacre toute sa vie aux païens. Il est, par ailleurs, en même temps, celui qui a le mieux compris le drame déchirant d'Israël, et celui, sans doute, qui en a le plus souffert (*Rom.* IX, 2 s).

La résurrection de Jésus signifie donc une transposition radicale du peuple de Dieu, qui n'est plus, qui ne peut plus être, une nation terrestre, liée à une capitale et à un territoire, avec ses villes, ses cadres et ses institutions. Désormais, c'est un ministère de l'Esprit ; car Jésus est au ciel et il établit son Royaume sur terre par l'intermédiaire de l'Esprit, qui est une réalité céleste, transcendante, d'un tout autre ordre que les institutions nationales d'Israël.

Tout cela signifie au fond que, dès le moment où le Royaume de Dieu est fondé au ciel, *le Royaume terrestre est aussitôt périmé* ; il a perdu toute raison d'exister. Toute l'ancienne économie de l'alliance est remplacée par une nouvelle, plus profonde et définitive, qui n'est plus liée à une institution terrestre, mais qui est céleste par nature.

En d'autres mots, cela veut dire qu'Israël, en tant que manifestation terrestre du Royaume de Dieu, a cessé d'exister (*Mt.* XXI, 43). Puisque le Messie a été mis à mort selon la chair pour ressusciter selon l'Esprit, de la même façon, le peuple du Messie n'existe plus « selon la chair «. Le Royaume de Dieu a changé de plan ; il n'est plus terrestre, il est céleste. Israël doit donc subir une transformation analogue : il doit mourir selon la chair pour renaître selon l'Esprit.

On comprend dès lors que la mort-résurrection de son Roi messianique entraîne l'abrogation de la cité terrestre avec toutes ses institutions : le Temple, la Loi, le culte, Jérusalem et la Palestine, et même le peuple juif en tant que tel. Tout cela est désormais radicalement transposé dans une économie nouvelle, dont on sait maintenant que l'ancienne n'était que l'« image » [1]. Les Juifs reprocheront amèrement aux chrétiens de blasphémer contre la Loi et le Temple sacré [2] ; et les chrétiens se défendront en disant qu'ils ne violent pas les anciennes institutions, mais qu'ils leur donnent leur accomplissement véritable dans le Christ (*Mt.* V, 17). La résurrection de Jésus et l'économie nouvelle sont la réalisation créée par Dieu de toute l'espérance juive [3].

1. Cfr *Héb.* VIII, 4-13 ; IX, 9 ; etc.
2. *Act.* VI, 13 s. ; XXI, 28 ; cfr *Mc* XIV, 58 et par.
3. *Act.* XXIII, 6 ; XXIV, 14 s. ; XXVI, 22 s. ; etc.

Pour le peuple juif, l'accomplissement de la promesse se présente donc comme l'aboutissement d'une longue marche dans la nuit. Or la nuit ne fut jamais plus sombre qu'à ce moment-là. Le peuple d'Israël avait lutté et souffert pendant des millénaires par fidélité laborieuse à cette promesse, à cette Loi et à ce Temple. Beaucoup d'entre eux étaient morts ou avaient donné leur vie par fidélité à la Loi et à la promesse (*Héb.* XI, 32-40). Puis, voilà que, lors de l'accomplissement de leur héroïque attente, tout leur est enlevé ; et que le salut, qu'ils attendaient comme leur ultime délivrance, devient leur suprême tentation.

Il faut bien voir que la suppression des institutions d'Israël entraîne la mort du peuple en tant que peuple et même en tant que peuple de Dieu. Après l'exil, lorsque l'hégémonie d'Israël n'existe plus, la Loi, le Temple et la circoncision sont les seuls éléments qui distinguent Israël de tous les autres peuples et qui le constituent peuple de Dieu. Or voilà que tout cela est supprimé, et que les païens, qui les ont toujours opprimés à cause de leur foi en Dieu, sont établis sur le même pied qu'eux vis-à-vis du Royaume de Dieu. Il n'y a plus aucune différence : les Juifs doivent faire pénitence exactement comme les païens [1] et entrer par la petite porte (*Mt.* VII, 13). N'importe quel pécheur public ou n'importe quel païen a autant de droit et de facilité d'entrer dans le Royaume qu'eux-mêmes, et même plus qu'eux ! [2]

Toute cette nécessité théologique passe dans la réalité historique, lorsque, en l'an 70, Jérusalem et le Temple sont définitivement détruits. Il ne faudrait pas s'imaginer qu'il s'agit d'une simple « punition » — comme Luc XIX, 41-44 et d'autres textes pourraient le donner à entendre. Ce n'est là qu'*un* aspect de la vérité, monté en épingle par les chrétiens dans leurs polémiques anti-juives. Le vrai sens de la destruction de Jérusalem et du Temple est beaucoup plus profond : il signifie qu'une économie est terminée et qu'une autre commence. Cette destruction est un signe de Dieu pour son peuple et pour les païens. Dans les synoptiques, il est souligné que le voile du Temple se déchire du haut en bas au moment précis où Jésus expire sur la croix.

1. *Mt.* III, 7 s. ; *Rom.* I, 18-III, 20 ; etc.
2. Cfr *Mt.* VIII, 11 s. ; *Luc* XV ; *Jean* IX, 39.

L'enseignement est identique : la mort du Messie met fin à l'économie terrestre (*et donc juive*) du Royaume de Dieu. Par la mort et la résurrection de Jésus, c'est tout le Royaume de Dieu qui passe de ce monde (c'est-à-dire de Jérusalem) au ciel.

Second élément de l'action divine : la dispersion universelle d'Israël. A partir de l'an 70 et surtout après 135, les Juifs seront de plus en plus éparpillés dans l'univers, leur métropole leur sera enlevée et l'idole païenne y trônera. Cette dispersion d'Israël à travers le monde est, elle aussi, un signe du règne universel du Christ. Désormais le Royaume de Dieu n'est plus lié à une terre particulière, il est ouvert au monde entier. Cette universalisation ne se fera toutefois qu'au prix de la mort d'Israël en tant que peuple de Dieu. Pendant près de deux millénaires ensuite — approximativement le même temps que celui qui séparait Abraham du Christ — les Juifs resteront dispersés dans le monde. On dirait que le salut du monde entier ne pouvait se faire qu'au prix de la vie du peuple élu ; Israël ne partagerait-il pas ainsi le douloureux privilège de son Messie : celui de donner sa vie pour que le monde puisse vivre ? [1]

Cette frustration, Dieu ne l'avait pas infligée de gaieté de cœur à son peuple ; et pourtant elle était essentielle au plan de Dieu. C'est que Dieu voulait donner à Israël tout autre chose qu'un beau pays avec des rivières et des fleuves, et des pluies en leurs temps. Tout cela n'était que l'image de ce que Dieu avait réservé à l'homme lorsqu'il serait devenu adulte. Ce qu'il voulait lui donner, c'était un « Royaume » qui n'est pas de ce monde : la participation intime à sa propre vie et à son propre bonheur. Mais nul ne peut voir Dieu sans mourir : on ne peut entrer dans le monde de Dieu sans mourir totalement au monde présent, parce que Dieu est Tout-Autre. On ne peut participer à la vie de Dieu sans une mort et une résurrection. C'est ce que

1. *Jean* XI, 50 ; *Rom.* XI, 12. Voir les pages d'A. NEHER sur la mission rédemptionnelle juive, dans *Moïse et la vocation juive* (Paris, 1956), p. 161-165. Voir également les belles pages où J. MARITAIN explique la raison profonde de la persécution des Juifs : *Raison et Raisons*, Paris, 1947, p. 212 s. et 344-346. Il conclut par ces mots : « Le grand fait mystérieux est que les souffrances d'Israël ont pris de plus en plus distinctement la forme de la croix ».

Jésus a voulu faire comprendre aux hommes en passant volontairement, le premier, de ce monde à son Père, pour nous en montrer le chemin.

Dans cette perspective, on comprend mieux tous les dépouillements précédents, et spécialement celui de l'exil. Si le Temple avait pu, en 586, tomber aux mains de Nabuchodonosor, ce n'était pas seulement, ni même principalement, à cause du péché des Juifs, *mais parce que le Royaume de Dieu ne devait pas s'établir ici-bas*. La chute de Jérusalem en 586, tout comme celle de l'an 70, était un signe. On comprend aussi pourquoi, dès l'aube de l'histoire, Dieu avait déjà tenu Abraham et les patriarches en haleine, et pourquoi il avait si longtemps différé de leur donner la terre qu'il leur avait solennellement promise. C'est qu'en effet, il leur avait préparé une cité meilleure, céleste (*Heb.* XI, 13-16). On peut même affirmer que toute cette attente séculaire, toutes ces désillusions successives du peuple de Dieu auraient été vaines, si Dieu leur avait finalement donné la terre. Dieu aurait, en quelque sorte, été « injuste » envers les pères, puisqu'il leur avait indéfiniment refusé la terre qu'il accordait maintenant aux fils qui ne valaient pas mieux qu'eux. Toute cette longue frustration eût perdu sa signification. Mais maintenant le mystère en était révélé dans la mort et la résurrection de Jésus ; et, en même temps, le sacrifice suprême était demandé au peuple de Dieu.

B. Le péché d'Israël.

1. *Aspect psychologique.*

Venons-en au nœud du problème, le « péché » d'Israël. Quelle en est la nature exacte ? On a parlé de « déicide ». Que veut-on dire par là ? Il importe à tout prix de peser ses mots. Même si l'on juge bon de reprendre à son compte d'anciennes accusations formulées au cours des âges, il faut tenir compte du contexte historique et polémique dans lequel de telles accusations furent formulées. Aux premiers siècles de l'Église, les chrétiens ont dû se défendre vigoureusement contre les Juifs, qui les traitaient d'apostats, et ils ont été contraints d'employer eux-mêmes

des arguments personnels, accusant à leur tour Israël d'avoir mis à mort le Fils de Dieu. Des accusations aussi massives, qui pouvaient sembler légitimes lorsqu'Israël était le plus fort et menaçait d'écraser l'Église naissante, peuvent devenir néfastes ou criminelles, lorsque la situation est renversée.

Précisons donc les notions : S'agit-il d'un déicide *formel*, ou bien simplement *matériel* ? La distinction est évidemment essentielle. En d'autres mots, les meurtriers du Christ se sont-ils rendu compte qu'ils tuaient le Verbe incarné ? A cette question, Jésus lui-même a déjà répondu, lorsqu'il a dit : « Père, pardonne-leur, *car ils ne savent ce qu'ils font* » (*Luc* XXIII, 34). On peut ajouter que les exégètes s'accordent aujourd'hui pour affirmer que les apôtres eux-mêmes n'ont dû reconnaître clairement la divinité du Christ qu'après sa résurrection [1]. A fortiori les Juifs ne se sont-ils certainement pas rendu compte que Jésus était Dieu (cfr *Act.* V, 39).

Quel est alors leur péché réel ? Mais, c'est très précisément de ne pas avoir reconnu Dieu en Jésus. Avec beaucoup de raison, l'Écriture les accuse d'*aveuglement* et non de déicide [2]. Lorsque Jésus pleure sur Jérusalem, il dit que la cause immédiate de la ruine qu'il prévoit est qu'*elle n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée* (par Dieu) (*Luc* XIX, 44). Elle n'a pas compris qu'en Jésus c'était Dieu qui venait à elle, lui apportant le salut (*2 Cor.* V, 19).

Quelle est la raison de cet aveuglement ? On dit souvent qu'Israël attendait un Messie politique et qu'il n'a pas su accueillir un Messie religieux. Exposée de cette façon, cette raison ne serait qu'une caricature. Israël avait confusément compris que la mort et la résurrection du Christ, ainsi que la vocation des païens, qui en était le corollaire, entraîneraient sa propre mort en tant que nation, puisque son Roi avait été mis à mort à Jérusalem et qu'il ressuscitait au ciel. C'est cette fatalité de la mort qu'Israël a refusée [3]. Tout comme au temps de l'exil, il n'a pas cru

1. Voir, par exemple, J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Paris, 1949), p. 213 ss.
2. *Mt.* XIII, 14-15 et par. ; XV, 14 ; XXIII, 16-19 ; *Act.* XXVIII, 26 s. ; *Rom.* XI, 8 ; *2 Cor.* III, 15.
3. Tout comme Pierre en *Mc* VIII, 32 ou les disciples en *Luc* IX, 45.

possible — il a considéré comme un blasphème — la pensée que le Temple, la Loi et le peuple de Dieu puissent être rayés d'un trait de plume, Israël n'a pas su avoir une foi assez héroïque en son Dieu pour le suivre au-delà de la mort.

Mais c'est trop peu dire. Il ne s'agit pas ici de la fierté d'une race, qui n'accepte pas de céder la place, de « rentrer dans le rang » [1], mais de la foi d'un peuple en son Dieu. Le mystère de la mort et de la résurrection du Messie atteignait le fondement même de la foi d'Israël. Dieu avait fait d'Israël son peuple particulier et privilégié, il lui avait promis de réaliser par lui son Royaume sur la terre. La mort et la résurrection du Messie d'Israël transposaient à ce point toute l'attente d'Israël, qu'aux yeux du peuple cela ne pouvait que sembler être l'anéantissement pur et simple de la promesse et de toute la foi d'Israël. Tout comme en 586, aucun homme, sans une grâce toute spéciale de Dieu, n'eût pu comprendre le sens infiniment déroutant du plan de Dieu. La signification ne s'en révèle que dans le Christ [2] ; mais la révélation du Christ lui-même a été étonnamment discrète et réservée [3]. Les apôtres eux-mêmes n'ont compris le sens réel de la destinée de Jésus qu'après la Pentecôte [4]. Sans une grâce toute spéciale, il était humainement impossible que le peuple juif comprît le plan de Dieu à ce moment. Ce que Dieu lui demandait, c'était de le suivre aveuglément, comme lors de la sortie d'Égypte (*Jér.* II, 2), sans savoir où il le conduisait.

Pour réaliser ce miracle, il eût fallu aux Juifs un cœur de pauvre. Mais ils étaient trop conscients de leurs privilèges et de leur grandeur. C'est pourquoi Dieu leur a infligé la suprême humiliation de ne pas voir le salut qu'il leur donnait [5] et de s'entêter à vouloir encore et malgré tout maintenir leurs privilèges et leurs institutions, alors que tout cela était divinement périmé. Israël défendait sa vie ; mais il le défendait contre Dieu, comme jadis,

1. Voir *Lettre d'*E. FLEG *au P. Daniélou, Dieu Vivant*, nº 7, p. 82.
2. Cfr *2 Cor.* III, 16. Nous suggérons toutefois ici que, ponr Israël, les trois évéuements s'éclairent l'un par l'autre : la chute de Jérusalem en 586 et en 70 n'ont de sens que dans la mort et la résurrection du Messie.
3. Voir les belles pages de R. THIBAUT sur le *Signe voilé* et *Le silence de Dieu*, dans *Le sens de l'Homme-Dieu*, Bruxelles-Paris, 1942.
4. Cfr *Jean* II, 22 ; XII, 16 ; XIV, 26 ; *Luc* XXIV, 25 ss., 45 ss.
5. Cfr 2 *Cor.* III, 15, et déjà *Deut.* III, 23-28.

au torrent du Yabboq (*Gen.* XXXII, 23-33). Les Juifs se sont enfermés dans la « désobéissance » au plan de salut divin, pour que, eux aussi, ils aient à revenir à Dieu avec un cœur contrit et humilié, et qu'eux aussi apprennent que Dieu accorde son salut gratuitement à des hommes qui n'ont rien en eux pour le mériter : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous » (*Rom.* XI, 32).

2. *Péché d'Israël, péché du monde.*

Mais tout cela ne nous livre encore que l'aspect le plus contingent, le plus superficiel, le plus extérieur, pourrait-on dire, du péché d'Israël. Si nous voulons en saisir la nature profonde, il faudra nous demander si ce péché est spécifiquement celui des Juifs contemporains du Christ, ou bien s'il est le péché de tous les Juifs, ou, plus profondément encore, de *tous les hommes* en face de Dieu. Pour y répondre, il suffira de nous remémorer l'accusation d'Étienne contre les Juifs :

« Nuques raides, oreilles et cœurs incirconcis ! Toujours vous résistez à l'Esprit-Saint ! Tels furent vos pères, tels vous êtes ! Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécutés ? Ils ont tué ceux qui prédisaient la venue du Juste, celui-là même que maintenant vous venez de trahir et d'assassiner. Vous qui avez reçu la Loi de la main des anges et qui ne l'avez pas observée » (*Act.* VII, 51-53) [1].

L'âpreté polémique mise à part, nous trouvons ici des indications théologiques précises. Le péché des meurtriers du Christ est donc exactement de la même nature que celui des persécuteurs des prophètes. Plus encore, le texte assimile à cette résistance sanglante, l'attitude négative des Juifs vis-à-vis de la Loi. Il s'agit donc d'une attitude généralisée du peuple à l'égard de toute parole, de toute manifestation de Dieu. *Chaque fois* que Dieu leur a parlé, soit par sa Loi, soit par ses prophètes, les Juifs se sont rebellés. Et le texte qualifie très profondément ce refus comme une résistance à l'Esprit-Saint [2].

1. Comparer la diatribe de Jésus contre les pharisiens *Mt.* XXIII, 29-39; et la parabole des vignerons homicides, *Mc.* XII, 1-12.
2. Cfr également *Mc* III, 29 et par. et *Mt.* XII, 28.

Mais si les Juifs s'opposent à Dieu *chaque fois* qu'il se manifeste[1], on peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une opacité congénitale de l'homme en face de Dieu. Paul affirme catégoriquement l'incapacité de l'homme livré à lui-même de répondre à Dieu :

« Le désir de la chair est ennemi de Dieu,
il ne se soumet pas à la Loi de Dieu,
il ne le peut même pas ;
et ceux qui sont dans la chair *ne peuvent* plaire à Dieu ».
(*Rom.* VIII, 6-7)[2].

En langage biblique et paulinien, la « chair » signifie simplement l'homme ou la créature, par opposition à Dieu, qui est « Esprit »[3]. Paul est convaincu que l'homme, sans le don de l'Esprit, est incapable de comprendre Dieu (*I Cor.* II, 14) et de se soumettre à lui. Et Paul décrit douloureusement la tragique expérience de l'homme, écartelé entre son désir profond d'accomplir la Loi de Dieu, et l'impuissance de sa chair (*Rom.* VIII, 3), qui toujours le tire vers le bas (cfr *Rom.* VII, 7-13).

Mais cette incapacité foncière de l'homme en face de Dieu n'est pas du tout le propre des Juifs ; elle est la condition de tout homme sans la grâce. Dans les trois premiers chapitres de la même épître aux Romains, Paul établit fortement que *tout homme* est pécheur devant Dieu, Juifs aussi bien que païens : « le monde entier est reconnu coupable devant Dieu » (*Rom.* III, 19). Nous n'avons donc aucune raison de nous préférer au peuple juif : en face de Dieu, nous sommes tous exactement au même point ; et si nous avons été sauvés, c'est uniquement par la grâce du Christ, qui est tout aussi capable de les sauver eux que nous :

« En effet, si toi, tu as été retranché de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature, et greffé contre nature sur un olivier franc ; combien plus, eux, les branches naturelles, seront-elles greffées sur leur propre olivier ! » (*Rom.* XI, 24).

1. Cfr déjà *Os.* IV, 2, 7 ; IX, 10 ; X, 1 ; XI, 2 ; XII, 3-4, 12, 15 ; *Jér.* II, 20 ; *Dan.* IX, 4-19 ; *Néh.* IX, 16-29 ; etc.
2. Nous verrons plus loin des textes de saint Jean (*Jean* VIII, 22, 47) qui vont dans le même sens.
3. Cfr par exemple *Is.* XXXI, 3.

3. *Venue de Dieu, révélation du péché.*

Mais ces considérations ne résolvent pas encore l'énigme du péché d'Israël. Pourquoi, lorsque Dieu, leur Dieu, est venu parmi eux, avons-nous, nous les païens, reçu la grâce de croire en lui, alors qu'eux, les fils de la promesse, ne l'ont pas reçue ?

C'est ici que nous touchons au cœur le plus secret du plan divin. Paul a consacré le sommet de son épître aux Romains [1] à éclairer ce mystère ; or ces chapitres restent parmi les plus difficiles de tout le Nouveau Testament. Paul n'a pas peur de dire que c'est en vertu d'une économie précise que les Juifs ont été écartés pour un temps. Il ne suffit pas ici de dire que les Juifs ont péché et se sont fermés à la grâce. Car nous sommes tout aussi pécheurs qu'eux, et tout aussi fermés à la révélation de Dieu, et pourtant Dieu nous a fait la grâce d'y croire, et pas à eux [2], pourquoi ?

Paul affirme nettement qu'il s'agit d'une disposition mystérieuse de Dieu, qui fait miséricorde à qui il veut, et qui endurcit qui il veut (*Rom.* IX, 18). Nous voici donc renvoyés aux jours les plus sombres du prédestinatianisme... ! C'est pourquoi, il nous faudra dépasser le cas particulier de la venue de Jésus, et essayer de comprendre la signification profonde de toutes les venues de Dieu dans l'Ancien Testament. Nous avons dit plus haut que l'homme est incapable de recevoir Dieu, tant qu'il n'a pas reçu l'Esprit de Dieu. Pourquoi alors Dieu s'est-il manifesté au sein du peuple juif pendant près de deux mille ans *avant le don de l'Esprit* ? [3] Car l'Écriture témoigne clairement d'une sorte d'« échec » du plan de Dieu : comme si Dieu avait d'abord « essayé » d'appeler l'homme, puisqu'il s'était rendu compte que ce n'était pas possible, s'il ne lui conférait pas un cœur nouveau et un Esprit nouveau [4].

1. *Rom.* IX-XI.

2. Comme on le voit, nous ne distinguons pas entre la crucifixion du Christ par les Juifs et leur incrédulité à l'égard de l'Évangile ; car, théologalement parlant, c'est un seul et même péché.

3. Nous savons bien que les anciens devaient déjà posséder l'Esprit *in voto* : c'est la question de la grâce des justes de l'Ancien Testament et des non-chrétiens ; mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas, dès le début, donné « officiellement » son Esprit, pour rendre l'homme capable de l'accueillir ?

4. Cfr *Jér.* XXXI, 31 ss. ; *Ez.* XXXVI, 22-32.

C'est Paul, une fois de plus, qui nous répondra. Il a souffert particulièrement du mystère de la Loi. Pourquoi la Loi a-t-elle été donnée à l'homme avant qu'il ne soit capable de l'accomplir ? Dans ce cas, la Loi ne pouvait devenir qu'une source de condamnation et de malédiction pour tous ceux à qui elle était donnée :

« Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péché ? Certes non ! Seulement, je n'ai connu le péché que par la Loi. Et, de fait, j'aurais ignoré la convoitise, si la Loi n'avait dit : « Tu ne convoiteras pas ». Mais, saisissant l'occasion, le péché, par le moyen du précepte, produisit en moi toute espèce de convoitise : *car sans la Loi le péché est mort.*

Ah ! je vivais jadis sans la Loi, mais quand le précepte est venu, le péché a pris vie, tandis que moi je suis mort. Et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie m'a conduit à la mort. Car le péché saisit l'occasion et, utilisant le précepte, me séduisit et, par son moyen, me tua.

La Loi, elle, est donc sainte, et saint le précepte, et juste et bon. Une chose sainte serait-elle donc mort pour moi ? Certes non ! *Mais c'est le péché qui, afin de paraître péché, se servit d'une chose bonne pour me procurer la mort, afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte* » (*Rom.* VII, 7-13).

Ce texte contient toute l'explication du péché des Juifs, et du péché de l'humanité confrontée à Dieu. Paul affirme ici très nettement que le don de la Loi n'a pas amélioré le sort d'Israël. *Au contraire,* il a provoqué la crise. Il n'a fait que mettre à nu la discordance foncière qui existe entre l'exigence imprescriptible du Saint d'Israël et les hommes pécheurs. Tant que la Loi n'avait pas été donnée, l'homme ne se rendait pas compte qu'il était pécheur : « Ah ! je vivais jadis sans la Loi ! » Un peu plus haut, au ch. V, 13, Paul dit : « Jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé tant qu'il n'y a pas de Loi ». En d'autres mots, le péché existait au fond de l'homme, mais l'homme ne savait pas qu'il était pécheur devant Dieu : « Je n'ai connu le péché que par la Loi ».

Mais aussitôt que la Loi vient, l'homme sent un déchirement intérieur, entre cette norme divine, dont il sait bien qu'elle a raison, qu'elle est sainte et juste, et sa nature pécheresse qui toujours l'entraîne à la violer. La Loi ne donne pas à l'homme la

grâce intérieure qui le changerait ; elle n'est qu'une norme extérieure à l'homme, qui le laisse à sa propre fragilité et à sa propre insuffisance devant Dieu. Elle ne fait donc que révéler l'abîme infranchissable qui sépare l'homme pécheur du Dieu saint. C'est pourquoi la Loi par elle-même, bien qu'elle soit sainte et juste, n'est pas un instrument de salut, mais de jugement et de condamnation. Paul l'appelle « le ministère de la mort » (*2 Cor.* III, 7). Ceux qui sont sous le joug de la Loi encourent la malédiction (*Gal.* III, 10) consignée dans la Loi. Le texte de la Loi se termine en effet par ces mots : « Maudit soit l'homme qui n'accomplit pas toute les prescriptions de cette Loi » (*Deut.* XXVII, 26). Or, en fait, l'homme viole *toujours* certaines prescriptions de la Loi, en sorte qu'il se trouve habituellement sous le coup de cette malédiction. Tant que la Loi n'avait pas été donnée, l'homme vivait en paix ; mais, lorsque la Loi est venue, l'homme se trouve sous la menace constante de la peine de mort proférée à l'adresse des violateurs de la Loi.

Comme le dit très hardiment saint Paul, la Loi, dans l'intention de Dieu, n'avait donc pas pour but de justifier l'homme, de le rendre juste devant Dieu, *mais au contraire, de mettre à nu son péché.* La Loi révèle la dissemblance entre l'exigence de Dieu et la conduite de l'homme, c'est-à-dire qu'elle révèle le péché de l'homme :

> « Personne ne sera justifié devant Dieu par la pratique de la Loi ;
> *la Loi ne fait que donner la connaissance du péché* » (*Rom.* III, 20)

C'est pourquoi Paul appelle encore la Loi « un ministère de condamnation » (*2 Cor.* III, 9).

Or on pourrait en dire tout autant des prophètes. Eux aussi ont pour mission de révéler au peuple son péché (*Mich.* III, 8). Tous les prophètes dénoncent avec héroïsme au peuple ses péchés contre Yahwèh, et c'est pourquoi le peuple les hait, parce qu'ils ne lui annoncent jamais rien de bon (*I Rois* XXII, 8), si ce n'est pour un avenir lointain. La plupart des prophètes sont contraints d'annoncer au peuple catastrophe sur catastrophe, désastre sur désastre (*Jér.* XX, 8). Mais le peuple ne veut pas capituler tout de suite. Il lutte contre ce défaitisme, et, comme Job, il

veut défendre sa « justice » devant Dieu. Ce n'est que lorsque tous les jugements de Dieu sont accomplis sur lui, qu'il finit par se rendre (*Thrènes* III).

4. *Le jugement et la miséricorde.*

Faisons un pas de plus. Quel est le sens de cette économie divine, le but de cette dure confrontation entre l'homme et son péché ? La réponse ne laisse aucune ambiguïté :

« Avant la venue de la Loi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ » (*Gal.* III, 24s).

La Loi nous tenait coincés entre l'exigence de Dieu et l'impuissance de notre nature de chair. Elle nous gardait constamment sous la menace de la condamnation inscrite dans la Loi, pour nous rendre capables de la grâce du Christ. Paul a décrit longuement les affres de l'humanité enfermée sous le joug de la Loi, dans son ch. VII de l'épître aux Romains. Il conclut par ces mots :

« Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ ! » (*Rom.* VII, 24s).

Dieu veut acculer l'homme à cette situation sans issue, pour lui faire comprendre que lui seul peut le sauver gratuitement par une intervention extraordinaire, qui arrache l'homme à ce monde et lui en fait transcender toutes les limites, à savoir la mort et la résurrection de Jésus. Mais, pour que l'homme soit capable d'accepter ce salut au-delà de la mort, il faut qu'il soit absolument condamné à mort par son péché. C'est pourquoi cette révélation du péché est une étape fondamentale du plan de Dieu. Paul a exprimé en termes lapidaires cette économie divine :

« L'Écriture a tout enfermé sous le péché,
afin que la promesse, par la foi en Jésus-Christ,
appartînt à ceux qui croient » (*Gal.* III, 22).

Peut-être n'a-t-on pas suffisamment souligné la quasi-identité de cette formule avec celle qui donne la clef du mystère juif :

> « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous » (*Rom.* XI, 32).

Pour que l'homme soit capable d'accueillir le don de la résurrection, il faut qu'il soit d'abord acculé à la mort. Pour que l'homme soit capable d'accueillir le don de Dieu, il faut qu'il soit d'abord convaincu de sa situation désespérée devant Dieu. C'est pourquoi aussi toute proclamation de l'Évangile commence toujours par ces mots : « Faites pénitence, parce que le Royaume de Dieu est arrivé ! » L'Évangile annonce simultanément aux hommes qu'ils sont pécheurs — et que par là ils sont sous le coup du jugement écrasant — et qu'ils sont pardonnés gratuitement par la grâce du Christ ressuscité. C'est pourquoi aussi, dans le Nouveau Testament, les pécheurs publics sont les premiers à accueillir l'Évangile, parce qu'eux savent bien qu'ils sont pécheurs, et qu'ils cherchent quelqu'un qui puisse les sauver de leurs péchés. Mais ceux qui se croient justes sont absolument incapables d'accueillir l'Évangile de la grâce et du pardon de Dieu (*Luc* XV).

Dieu tient tellement à cette gratuité de sa grâce que l'homme demeure radicalement incapable de la recevoir, tant qu'il croit y avoir le moindre titre. S'agit-il d'une « jalousie » ou d'un simple caprice de Dieu ? Nous savons bien qu'en fait Dieu voulait donner aux hommes, non un « Royaume » à hauteur d'homme, mais une participation à sa propre vie, grâce à l'Esprit de son Fils, qui nous rend fils et nous fait crier « Abba ! » Mais ce don dépasse évidemment toute mesure humaine ; c'est pourquoi l'homme ne peut y accéder par aucune industrie, ni par aucun effort humain, mais uniquement par la foi et par le don de l'Esprit : « Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (*Rom.* IX, 16).

5. *Les Juifs et la Loi.*

Or — saint Paul y insiste — c'est très précisément le péché des Juifs. Ils ont cru qu'ils pourraient accéder à la « justice » en face

de Dieu par leur observance de la Loi. Les Juifs ont cru [1] que la Loi était ce qui les distinguait de tous les autres peuples de la terre, et les rendait amis de Dieu. Or c'était là une méconnaissance totale du rôle de la Loi dans le plan de Dieu. A vrai dire, la véritable signification de la Loi ne se révélait que dans le Christ (*2 Cor.* III, 15 s.). La Loi, comme tout l'Ancien Testament, n'avait d'autre but que de révéler à l'humanité qu'elle était incapable par elle-même d'accéder à Dieu, d'avoir part au don de Dieu. Cette conviction était la condition fondamentale et absolument indispensable pour avoir part au don de Dieu. Tant que l'homme croit encore qu'il est capable par lui-même de faire son salut, ou d'être juste devant Dieu, il reste encore totalement incapable du don de Dieu :

« Si nous disons : ' Nous n'avons pas péché ',
nous nous abusons et la vérité n'est pas en nous.
Si nous confessons nos péchés,
il est assez fidèle et juste
pour remettre nos péchés
et nous purifier de tonte injnstice.
Si nous disons : ' Nous n'avons pas de péché '
nous faisons de lui un menteur,
et sa parole n'est pas en nous » (*I Jean* I, 8-10).

Il faut que l'homme soit absolument convaincu de son incapacité foncière à se sauver lui-même, ou à accéder au don de Dieu par ses propres moyens, pour devenir apte à recevoir, par pure grâce, le don de Dieu.

Israël, fondé sur sa possession de la Loi, s'est cru capable de réaliser par lui-même une certaine justice devant Dieu, grâce à sa fidélité à la Tôrah. C'est ainsi que sa fidélité même à la Loi de Dieu est devenue la pierre de scandale qui l'a fait trébucher :

« Méconnaissant la justice (gratuite) de Dieu,
et cherchant à établir la leur propre (par la pratique de la Loi),
ils ont refusé de se soumettre à la jnstice de Dieu » (*Rom.* X, 3).

1. Tardivement d'ailleurs : il s'agit là d'une nouvelle orientation de la piété juive, qui a commencé avec Esdras et qui est allée s'amplifiant, jusqu'à faire du peuple juif le peuple de la Tôrah.

Israël a cru que la justice de l'homme consistait en sa conformité avec la Loi de Dieu. Il a pensé que le jugement de Dieu énoncerait un verdict de condamnation contre ceux dont les actions auront été contraires à la Loi de Dieu ; une sentence d'acquittement (de « justification ») envers ceux dont les actes auront été conformes à la Loi de Dieu.

Mais, comme Paul l'explique puissamment dans les onze premiers chapitres de son épître aux Romains, la justice de Dieu n'est pas comme une justice humaine, qui ne peut que *constater* les mérites de chacun. Car, dans ce cas, Dieu devrait condamner tout homme : en effet, confronté à la justice de Dieu, *tout homme est pécheur* (*Rom.* III, 19). Mais la justice de Dieu, tout comme sa vie, tout comme son amour est communicative : Dieu n'est pas seulement « juste », il est « justifiant ». Sa justice, tout comme sa vie, tout comme son amour, est *créatrice* : elle crée la justice gratuitement en ceux qui croient en elle (*Rom.* III, 24-26). La « justice » chrétienne n'est donc pas une justice légaliste, faite d'observances et de pratiques humaines, fussent-elles héroïques [1]. Elle est tout autre chose. Elle est une nouvelle création, une transformation intérieure et profonde du cœur de l'homme, le don d'un cœur nouveau et d'un Esprit nouveau [2], qui le rend fils de Dieu [3].

Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter ici les paroles par lesquelles Paul traduit son expérience personnelle, dans l'épître aux Philippiens :

« J'aurais pourtant sujet, moi, d'avoir confiance même en la chair : circoncis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreu ; quant à la Loi, un Pharisien ; quant au zèle, un persécuteur de l'Église ; quant à la *justice* que peut donner la Loi, un homme irréprochable.

Mais tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai tenus pour un désavantage, à cause du Christ. Pour lui, j'ai accepté de tout perdre ; je regarde tout comme déchets, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, *n'ayant plus ma justice à moi, celle qui vient de la Loi, mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi* » (*Phil.* III, 4-9).

1. *I Cor.* XIII, 3 ; cfr *Mt.* V, 20.
2. Cfr *Jér.* XXXI, 31-34 ; *Ez.* XXXVI, 22-32.
3. Cfr *Rom.* VIII, 9-17.

On peut donc récapituler l'histoire du salut : toute la révélation de Dieu à Israël, toutes les venues des prophètes avaient pour but, non de conformer le peuple à Dieu — car elles n'étaient que des manifestations extérieures, qui ne transformaient pas le cœur de l'homme — mais tout au contraire, de mettre à nu l'abîme qui sépare l'homme de Dieu. Or cette austère révélation, comme le dit saint Paul, était le pédagogue qui nous conduisait au Christ : elle était la préparation providentielle, qui devait rendre les hommes capables d'accueillir, comme des pauvres et des pécheurs, la grâce gratuite [1] du Christ.

6. *La croix et le jugement (Évangile de Jean).*

Dans cette économie, la venue de Jésus lui-même n'a pas été la résolution du conflit entre Dieu et l'humanité ; ou plutôt, elle a été cela, mais seulement à travers une crise décisive. La venue de Dieu dans le monde a d'abord été un jugement avant d'être le salut. C'est l'évangile de Jean qui a le mieux mis en lumière cet aspect très profond de l'incarnation [2].

Tout son évangile est un grand jugement bilatéral. Apparemment, il s'agit du procès de Jésus. Les prêtres, les lévites, les Pharisiens, les Samaritains, les foules, et, d'une façon générale, « les Juifs », font comparaître tour à tour Jésus devant leur tribunal et le jugent [3]. Une série de « témoins » à décharge interviennent en faveur de Jésus : Jean-Baptiste [4], l'Écriture [5], Moïse [6], les « œuvres » de Jésus [7], mais surtout le Père lui-même [8]. Cependant, on se rend compte que, dans ce grand

1. Nous nous excusons du pléonasme, mais on ne saurait trop insister !

2. C'est Th. PREISS qui a le mieux manifesté cet aspect du jugement dans l'Évangile de Jean, dans *La justification dans la pensée johannique* (*Hommage à K. Barth*, Neuchâtel, 1946; repris dans *La vie en Christ*, Neuchâtel, 1951).

3. Cela est particulièrement sensible dans les ch. VII-VIII et IX ; mais cfr aussi : I, 19-28 ; II, 18-20 ; III, 25 s. ; V, 9-47 ; X, 24-39 ; XI, 46-53, 57, et le procès de Jésus, XVIII-XIX.

4. I, 6-8, 19-28, 34 ; III, 26, 28-36 ; V, 33-35.

5. V, 39 s.

6. V, 45-47.

7. C'est-à-dire ses miracles ; V, 36 ; X, 38 s. ; XIV, 11.

8. V, 32, 37 s. ; VIII, 18 s. ; XIV, 9 s.

procès, c'est Jésus, l'accusé, qui devient accusateur et juge [1]. Les « témoins » à décharge de Jésus deviennent bientôt témoins à charge contre ses adversaires. C'est Jésus qui prononce la sentence, bien qu'il s'en défende [2], et son jugement est confirmé par l'Esprit-Saint, qui est l'« avocat » de Jésus et des chrétiens dans leur grand procès contre le monde [3].

Ce procès entre Jésus et les hommes manifeste de façon définitive l'irréductibilité des deux adversaires. Les Juifs ne peuvent accueillir Jésus, parce qu'il est l'envoyé de Dieu, il est Dieu se manifestant sur terre ; tandis qu'eux-mêmes ne sont pas de la race de Dieu, ils sont « fils du diable ». C'est pour cela qu'ils sont incapables de comprendre ses paroles [4]. Il ne s'agit donc pas simplement d'une faute que les Juifs ont commise et qu'ils auraient dû ne pas commettre — une gaffe irréparable — mais de la manifestation éclatante d'une irréductible incompatibilité :

« Si Dieu était votre Père,
vous m'aimeriez,
car c'est de Dieu que je suis issu
et que je viens...
Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage ?
C'est que *vous ne pouvez pas* écouter ma parole.
Vous avez pour père le diable,
et ce sont les désirs de votre père
que vous voulez accomplir...
Qui est de Dieu
entend les paroles de Dieu.
Si vous n'entendez pas,
c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (VIII, 42-44, 47).

Tout cela nous ramène à l'opposition fondamentale : « Vous,

1. V, 27 ; VIII, 15 s. ; IX, 39 ; XII, 31, 47 s.

2. III, 17 ; XII, 47 ; mais cfr V, 27, 30 ; VIII, 16, 26. Le jugement de Jésus ne tend pas à la coudamnation définitive du monde, mais à son salut.

3. Th. PREISS, *La vie en Christ*, a. c. p. 55-58, insiste beaucoup sur l'aspect *juridique* du « Paraclet » : c'est l'avocat dans un procès.

4. D'où les incessants « quiproquos » johanniques ; ils veulent souligner que Dieu et les hommes ne parlent pas le même langage ; ils ne peuvent se comprendre. (Les hommes ne peuvent comprendre Dieu ; mais Dieu sait bien ce qu'il y a dans le cœur de l'homme : II, 24 s.)

vous êtes d'en bas ; moi, je suis d'en haut » (VIII, 23). L'opposition profonde, qui s'accusera de plus en plus tout au long de la vie de Jésus, entre les hommes et lui, provient de cette différence d'origine, qui est une différence de nature. Jean emploie ici des expressions qui rappellent celle de Paul à propos de la Loi : « Vous êtes incapables d'écouter mes paroles » (οὐ δύνασθε : ce n'est pas en votre pouvoir). Saint Paul disait : « Le désir de la chair est ennemi de Dieu ; il ne se soumet pas à la Loi de Dieu, *il ne le peut même pas* (οὐδὲ γὰρ δύναται) ». L'homme est incapable d'entendre la voix de Dieu sans une grâce toute particulière. Jésus répète que nul ne peut venir à lui, si le Père ne l'appelle [1], et que seuls peuvent croire en lui ceux que le Père lui a donnés [2] ; ceux-là reconnaissent spontanément la voix du Fils de Dieu [3] mais aux autres cela est impossible :

> « Vous ne croyez pas,
> parce que vous n'êtes pas de mes brebis.
> Mes brebis écoutent ma voix ;
> je les connais et elles me suivent » (X, 26s).

Dieu est Tout-Autre, et l'homme est incapable de comprendre ce qui est de Dieu, sans avoir reçu le don de l'Esprit, disait saint Paul [4], sans une nouvelle naissance, nous dit saint Jean :

> « En vérité, je te le dis :
> à moins de renaître d'eau et d'Esprit,
> nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.
> Ce qui est né de la chair est chair,
> ce qui est né de l'Esprit est Esprit » (*Jean* III, 5s).

Tout comme chez Paul, il n'y a donc pas de dénominateur commun entre l'homme et Dieu. L'homme ne devient pas semblable à Dieu par ses actes ; personne ne sera justifié par ses œuvres. Il y faut une nouvelle naissance, qui est une communication de la vie de Dieu, une communication de l'Esprit, qui transforme

1. VI, 37-40, 44, 65.
2. VIII, 37 ; X, 29 ; XVII, 6, 9, 11, 12, 24.
3. X, 3-5, 8, 14, 16, 27 s. ; V, 25 ; cfr XI, 43.
4. *Rom.* VIII, 9-17 ; *I Cor.* II, 14.

l'être de l'homme et fait de lui un être « spirituel » à la ressemblance de Dieu, un enfant ou un fils de Dieu [1].

Comme on le voit, la venue de Jésus n'est pas seulement une lutte entre Dieu et le *peuple juif*, mais un affrontement entre Dieu et « *le monde* ». Il est remarquable que dans cet évangile, où le terme « Juif » revêt une nuance aussi péjorative et polémique, le grand adversaire de Jésus n'est précisément pas le peuple juif, mais « le monde ». Ce thème du « monde » est souligné avec une insistance toute particulière en saint Jean (le mot ne revient pas moins de 75 fois dans son évangile !). Le combat dépasse de très loin la scène du monde juif, il prend des proportions cosmiques. C'est le monde entier, à la suite de *son* « Prince » (Satan) qui lutte contre Dieu, dans ce grand procès universel. La raison profonde de la haine et de l'opposition du monde est l'incompatibilité entre la nature de Dieu et le monde. La seule manifestation de la « Lumière » révèle l'incompossibilité de la Lumière et des ténèbres. C'est ainsi que Jésus dit à ses frères :

« Le monde ne peut vous haïr ;
moi, il me hait,
parce que j'atteste que ses œuvres sont mauvaises » (VII, 27).

Inversement, il dira à ses disciples :

« Si le monde vous hait,
sachez qu'il m'a haï avant vous.
Si vous étiez du monde,
le monde aimerait son propre bien ;
mais parce que vous n'êtes pas du monde
(puisque mon choix vous a tirés du monde),
le monde vous hait » (XV, 18s).

Tout le ministère terrestre de Jésus est un jugement, bien plus, sa simple présence au milieu des hommes est un jugement, parce qu'il est la lumière qui luit au milieu des ténèbres :

1. *Jean* I, 12 ; *Rom.* VIII, 14.

« Et le jugement le voici :
La lumière est venue dans le monde
et les hommes ont mieux aimé
les ténèbres que la lumière,
parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (III, 19).

La seule venue de Jésus révèle le péché du monde. En ce sens, on peut donc dire que la venue de Jésus, *en elle-même*, n'a pas amélioré le sort de l'humanité :

« Si je n'étais pas venu leur parler,
ils n'auraient pas de péché ;
mais maintenant ils n'ont pas d'excuse
à leur péché » (XV, 22).

La venue de Dieu a aggravé la culpabilité de l'humanité ; elle l'a placée sous le coup du jugement de Dieu. Jean dit ici, de la venue de Jésus, ce que Paul disait de la Loi :

« Ah ! je vivais jadis sans la Loi;
mais quand le précepte est survenu,
le péché a pris vie,
tandis que moi, je suis mort.
Et il s'est trouvé que le précepte, fait pour la vie,
me conduisit à la mort » (*Rom.* VII, 9s).

La Loi est une confrontation entre les exigences du Dieu saint et l'indigence humaine. De la même façon, la venue de Jésus révèle la dissemblance radicale entre Dieu et les hommes. Il ne faut plus attendre la parousie pour que s'accomplisse le jugement ; car la seule venue de Dieu en ce monde est déjà le jugement du monde [1].

Le paroxysme du jugement est la crucifixion de Jésus. Apparemment, c'est Jésus qui est condamné par les hommes ; mais, dans l'acte même par lequel les hommes condamnent Dieu à mort, ils prononcent leur propre sentence :

1. Cfr *Jean* V, 26 s. : l'expression « Fils d'Homme » *(sans article !)* indique une nature, non un titre spécifique : c'est donc le fait même de l'incarnation qui constitue Jésns juge universel. Le v. 25 du même ch.V dit que ce jugement a lieu *maintenant*.

« C'est maintenant le jugement de ce monde,
maintenant le prince de ce monde va être jeté bas ;
et moi, élevé de terre,
j'attirerai tout à moi » (XII, 31).

Avant de quitter ses disciples, Jésus leur donnera cette ultime assurance : « Gardez courage : J'ai vaincu le monde ! » (XVI, 33). Il importe de noter la valeur *juridique* de cette exclamation. Elle est un terme technique, qui signifie « l'emporter dans un procès »[1]. La croix est l'acte par lequel le monde se juge lui-même devant Dieu. Le crucifiement de Jésus manifeste au grand jour l'implacable désaccord qui oppose le monde à Dieu. L'Esprit ne fera qu'entériner cette sentence :

« Et lorsque le Paraclet viendra.
il confondra le monde
en matière de péché,
en matiére de justice
et en matière de jugement :
de péché,
parce qu'ils ne croient pas en moi ;
de justice,
parce que je vais au Père...
de jugement,
parce que le Prince de ce monde est déjà condamné ».
(XVI, 8-11).

C'est la grande victoire de Dieu sur le monde. Le salut est donné dans l'acte même par lequel le monde s'oppose le plus catégoriquement à Dieu. Le salut de Dieu se révèle en même temps que son jugement[2]. L'homme se découvre à la fois pécheur, et pardonné. Cette économie correspond exactement à la formulation du kérygme, qui unit inséparablement l'appel à la pénitence à la proclamation du Royaume : « Faites pénitence, parce que le Royaume est arrivé ». En fait, *c'est précisément*

1. Th. Preiss, *La vie en Christ*, p. 57, fait valoir la valeur technique de ce terme, à la suite de R. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, p. 434 s.
2. Remarquer qu'en *Rom.* I, 17 s., également, la « justice » de Dieu (= le salut par la foi) se révèle en même temps que sa colère. Le jugement prépare le saint et le rend possible.

la venue du don de Dieu qui révèle l'indignité de l'homme. C'est parce que Dieu appelle l'homme à une vie qui dépasse infiniment ses capacités, qu'est dévoilé en même temps l'abîme qui sépare l'homme de la vocation que Dieu lui destine. Ce n'est que par un miracle de sa grâce, par une nouvelle naissance divine que peuvent y accéder ceux que le Père appelle. C'est uniquement dans ce contexte que prend toute sa force la parole de Paul : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous ».

Nous ne saurions nous attarder ici sur ces questions. Nous voulions simplement souligner qu'il s'agit ici de tout autre chose qu'une faute occasionnelle ou accidentelle des Juifs. Il s'agit du plan divin, qui embrasse le monde entier. D'ailleurs, si nous en doutions encore, Jésus dit lui-même explicitement :

« Si le Père m'aime,
c'est parce que je donne ma vie
pour la reprendre.
Personne ne me l'enlève,
je la donne de moi-même.
J'ai le pouvoir de la donner
et le pouvoir de la reprendre ;
tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (X, 17s).

Il serait faux de dire que Dieu a *voulu* le péché des Juifs ; et cependant il est certain que la mort du Christ faisait partie essentielle du plan divin : « *Il fallait que* le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire » [1] ; et ce n'est pas là une constatation *post factum* de l'accomplissement des Écritures, c'est une véritable nécessité théologique, intrinsèque et essentielle au salut divin. Pierre qui veut, dans son amour, éviter au Christ cette honte et cette souffrance, se fait traiter de

1. *Luc* XXIV, 26, cfr *Marc* VIII, 31 et par., X, 45 ; *Mt.* III, 15 ; *Jean* XIII, 6-8. Le thème de l'« heure » en saint Jean indique aussi la liberté avec laquelle Jésus se livre à la mort pour accomplir le plan de salut divin. Tant que son « heure » n'est pas venue, personne ne peut mettre la main sur lui (VII, 6, 30, (44) ; VIII, 20, (59) ; (X, 39) ; XI, 8-10) ; mais une fois que son « heure » est arrivée, il se livre lui-même volontairement, pour que le monde sache qu'il aime son Père et qu'il accomplit son commandement (XIII, 1 ; XIV, 31 ; XVII, 1).

Satan, parce qu'il ne comprend rien au plan de salut divin [1]. Il ne s'agit donc pas de quelque chose de périphérique ou de facultatif — comme si l'on pouvait rêver de ce qui se serait passé *si* les Juifs n'avaient pas crucifié Jésus... Cette pensée rejoint celle de Pierre, dont Jésus dit que c'est une pensée d'homme et non une pensée de Dieu. Car, en fait, les Juifs ont accueilli Jésus tant qu'ils ont vu en lui un Messie à l'image qu'ils s'en était faite. Mais, à partir du moment où Jésus à commencé à se révéler Tout-Autre, la discordance s'est révélée de plus en plus, jusqu'à la croix.

7. *La croix, péché des chrétiens.*

Il importe à tout prix, pour comprendre le Nouveau Testament, de voir clairement et lucidement que ce péché n'est pas le péché du peuple juif comme tel, *mais le péché de l'humanité confrontée à Dieu.* Si Jésus était venu chez n'importe quel autre peuple de la terre, le résultat eût été absolument le même. C'est ce que l'Écriture nous enseigne formellement [2] : tous les hommes sont pécheurs, du plus petit au plus grand, et, confronté à Dieu, il n'en est pas un qui soit trouvé juste [3]. Or la mort du Christ a pour mission essentielle de révéler à l'humanité entière qu'elle est pécheresse, et qu'elle ne peut accéder à Dieu qu'en vertu du pardon gratuit de Dieu. Seul l'Esprit peut nous rendre « justice » en face de Dieu [4].

La crucifixion de Jésus est donc le grand jugement par lequel l'humanité entière est déclarée coupable et pécheresse en face de Dieu. Et c'est bien ainsi que l'a toujours reconnu la piété de l'Église, lorsqu'elle a confessé sa culpabilité dans la crucifixion du Christ : « C'est nous qui l'avons crucifié ! » [5] Si actuel-

1. *Mc* VIII, 33 : on rencontre ici la même opposition entre les pensées de Dieu et les pensées des hommes qu'en saint Jean.

2. *Rom.* I, 18-III, 20.

3. La foi catholique enseigne que Marie a été justifiée gratuitement par Dieu, *en vertu d'une grâce prévenante*, et non pas en vertu de sa propre « justice » humaine !

4. Cfr *Act.* X, 15 et XV, 9.

5. Par exemple dans *Le mystère de l'invention de la Croix*, par Henri GHÉON ; mais déjà aussi dans les impropères du vendredi-saint, etc. Le P. DANIÉLOU dit très bien : « Ce n'est plus Israël seul qui porte la

lement, l'Église se désolidarisait du peuple juif en essayant de rejeter sur lui la faute de ce « déicide », elle perdrait du coup pour elle-même tout le bénéfice de la passion du Sauveur, et le clouerait à la croix une fois de plus en la personne de ceux qu'elle condamne. Sa condamnation serait hypocrite et fausse. Les Juifs n'ont été ici que les dignes représentants de toute l'humanité, nos frères, et ils ont fait ce que nous aurions fait, si Dieu nous avait donné le dur privilège de recevoir chez nous le Fils de Dieu. Il importe souverainement de bien prendre conscience de cette vérité, sous peine d'évacuer pour nous tout le profit de la mort et de la résurrection du Christ. Il nous a été bon de crucifier le Fils de Dieu pour avoir part à sa résurrection : c'est de cette façon que Dieu a voulu vaincre notre péché. Mais si nous refusons de supporter notre responsabilité de la passion du Christ, nous perdons aussi tout le bénéfice de sa résurrection.

Ici comme ailleurs, le peuple juif a dû porter son terrible privilège de peuple élu : premier à rencontrer et à affronter le Saint d'Israël, il s'y est brûlé les ailes. C'était inévitable. Mais cette rencontre — mortelle pour Israël — a permis à l'humanité d'avoir accès auprès de Dieu (*Rom.* XI, 15).

Dans le déroulement du plan divin, le péché d'Israël a eu des conséquences providentielles : c'est l'« endurcissement » des Juifs qui a pratiquement forcé les prédicateurs chrétiens à s'adresser aux païens [1]. Il a été ainsi au point de départ de l'universalité effective de l'Église. Il est très probable que si les Juifs avaient cru en masse à Jésus ressuscité, l'Église serait demeurée fondamentalement liée au judaïsme et teintée de judaïsme :

« Certainement le grand danger pour le christianisme c'était de rester lié au judaïsme. Il fallait d'une certaine manière que soit manifestée la fin de l'économie ancienne, qui était l'élection du peuple de Dieu, pour que puisse s'inaugurer un monde totalement nouveau. Si le judaïsme en bloc s'était converti au christianisme, il risquait de

responsabilité de la mort de Jésus, puisque c'est « l'iniquité du monde » que celui-ci a prise sur lui. Devant la croix de Jésus, nous devons, nous aussi, nous frapper la poitrine comme le centurion « (Réponse à E. FLEG, *Dieu Vivant*, nº 7, p. 87).

1. *Act.* VIII, 4, 25 ; XI, 19 ; XIII, 46 ; XXII, 18, 21 ; XXVIII, 26-28 ; *Rom.* XI, 15*a*.

rester dominant dans le christianisme, et ceci pouvait être un très grand obstacle à l'évangélisation. La rupture manifestait en quelque sorte aux yeux des Gentils le passage de la religion juive à la religion universelle »[1].

Mais, par ailleurs, celui qui lit et médite la Bible acquiert la conviction profonde, la certitude de foi, qu'il est théologiquement impossible que Dieu délaisse définitivement le peuple qui reste quand même, en droit, le dépositaire de toutes les promesses. Il est impossible que Dieu efface d'un trait de plume l'histoire millénaire qu'il a écrite et vécue avec le peuple privilégié, dont il a fait son confident. Si Dieu a rejeté Israël pour un temps, c'est parce qu'il voulait manifester sa miséricorde envers *tous*[2] : le peuple élu et choisi entre tous serait-il donc le seul à ne pas obtenir miséricorde ? Il nous paraît donc théologiquement certain que le peuple de Dieu reviendra un jour à Dieu et qu'il découvrira, avec un émerveillement infini, le mystérieux cheminement de la miséricorde incompréhensible de Dieu (*Rom.* XI, 32-36). Et — saint Paul l'affirme — ce retour marquera une étape capitale dans l'histoire de l'Église :

> « Car si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une résurrection d'entre les morts ? »
> (*Rom.* XI, 15).

CONCLUSION : L'ÉGLISE ET ISRAËL.

Restent enfin à préciser les relations théologiques et pastorales entre l'Église et Israël. L'Église est entrée dans l'héritage d'Israël. Toutes les promesses et les bénédictions qui avaient été promises à Israël, c'est l'Église qui les a reçues. Cependant, c'est Israël qui avait été le dépositaire et le gardien de ces promesses pendant tous les siècles qui ont précédé la venue du Christ. Mais, lorsque ces promesses en sont finalement venues à exécution, c'est l'Église qui a, en quelque sorte, dépouillé Israël du fruit de son attente.

1. J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des chrétiens* (Paris, 1945), p. 109.
2. Cfr *Act.* X, 15, 45 ; XI, 18 ; XV, 9.

Il y a donc là, entre Israël et l'Église, une continuité et une rupture qui sont aussi essentielles l'une que l'autre. Continuité, parce que l'Église prolonge Israël, et qu'elle s'est établie sur la promesse que Dieu avait faite à Israël. Rupture, parce que l'Église est le *nouvel* Israël, non plus selon la chair — c'est-à-dire selon un mode terrestre et national — mais selon l'Esprit, c'est-à-dire selon le monde nouveau du Royaume fondé par la résurrection et l'intronisation céleste du Messie. L'intervalle entre l'Église et Israël est donc la dimension exacte de la mort et de la résurrection de Jésus. Tout comme Israël avait cru jadis, en 586, qu'il était théologiquement impossible que la ville sainte tombât aux mains des ennemis, de la même façon il lui avait paru sacrilège de penser que le Messie envoyé par Dieu pour établir le Royaume de Dieu pût un jour être crucifié. Scandale pour les Juifs, c'est-à-dire occasion de chute.

Il y a donc, malgré ce hiatus, un lien vital entre l'Église et Israël. L'Église sait qu'elle vit de l'héritage d'Israël. Elle sait qu'elle a reçu ce privilège par pure grâce, et elle ne s'enorgueillit pas aux dépens d'Israël, à qui aurait dû revenir le bénéfice de cette promesse (*Rom.* XI, 16-24). Elle sait qu'Israël garde un droit fondamental et inaliénable à cet accomplissement divin, en vertu même du serment divin, à cause de la fidélité de Dieu, qui ne peut être tenue indéfiniment en échec par l'infidélité des hommes.

Il y a donc entre l'Église et Israël un lien organique, un peu comme celui qui existe entre une mère et sa fille. L'Église ne peut entrer purement et simplement dans l'héritage d'Israël, en oubliant qu'il appartient d'abord à Israël [1]. L'Église doit garder une piété, en quelque sorte filiale envers Israël, même si Israël a péché.

Peut-être conviendrait-il actuellement de retourner la diatribe de Romains I-III : Paul voulait prouver que *tous* les hommes — pas seulement les païens, mais même les Juifs — reçoivent leur salut gratuitement, comme des pécheurs pardonnés. Il serait peut-être opportun de rappeler aujourd'hui que tous les hommes — pas seulement les Juifs, mais aussi les chrétiens —

1. Cfr *Act.* II, 39 ; III, 25-26 ; XIII, 46 ; *Rom.* IX, 4 s.

sont des pécheurs que Dieu accueille gratuitement dans sa miséricorde. Les chrétiens ne sont que des pécheurs pardonnés. Par eux-mêmes, ils n'ont aucun titre de plus que les autres — et surtout que le peuple juif — à la grâce du Christ. Dieu qui les a sauvés gratuitement pourrait tout aussi facilement sauver le peuple qu'il a appelé et chéri depuis des millénaires, et qui a passé par toutes les tribulations à cause de cet appel de Dieu [1]. On pourrait même aller plus loin et dire que la tragédie actuelle d'Israël doit être une épine au cœur de Dieu et qu'il ne pourra pas la supporter indéfiniment :

« Comment t'abandonnerai-je, Ephraïm,
te livrerais-je, Israël ?
Comment te traiterais-je comme Adma,
te rendrais-je semblable à Ṣéboyîm ?
Mon cœur en moi se retourne,
toutes mes entrailles frémissent.
Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère,
je ne détruirai plus Ephraïm ;
car je suis DIEU, et non pas homme :
au milieu de toi je suis le SAINT,
et je n'aime pas à détruire » (*Os.* XI, 8s) [2].

Tout ceci nous dicte l'attitude de l'Église à l'égard du peuple juif. Ce doit d'abord être une attitude d'humble respect pour ce peuple de Dieu, dépositaire pendant des millénaires de la promesse dont l'Église a reçu aujourd'hui l'accomplissement. Si Israël doit un jour revenir à son Messie et à son Dieu, ce ne pourra plus être, dans l'économie actuelle, que par l'Église. Et ce sera sans doute la suprême humiliation pour Israël, le peuple de Dieu, que d'avoir à demander aux païens de jadis le salut qui lui appartenait de droit. Cette démarche ne sera rendue possible que par l'humilité de l'Église. Si l'Église se présente avec hauteur comme la seule bénéficiaire des biens divins, considérant Israël comme définitivement pécheur et déchu, elle

1. Cfr *Rom.* XI, 24. Tout comme le peuple juif, nous pensons que le massacre de 6.000.000 de Juifs à Auschwitz doit nécessairement répondre à une intention divine précise à l'égard de *son* peuple.
2. Cfr encore *Jér.* XXXI, 3, 20 ; *Is.* LIV, 8 ; etc.

adopte une attitude orgueilleuse et hypocrite — car elle oublie qu'elle-même aussi est composée de pécheurs pardonnés — et elle rend impossible la rencontre avec Israël.

Il vaut la peine de noter ici la réponse cinglante que s'attirerait l'Église si elle prétendait rejeter sur Israël toute la responsabilité de la mort du Christ. Nous la trouvons dans une lettre ouverte d'Edmond Fleg adressée au P. Daniélou [1] :

« Les Juifs seraient maudits jusqu'à la fin du monde... Oh ! je sais, mon Révérend Père, vous avez la sensibilité trop chrétienne, j'oserai même dire trop juive, pour vous résoudre à prononcer, dans toutes les formes voulues, cette horrible malédiction. Vous la corrigez ; vous l'édulcorez. Vous nous annoncez, pour nous consoler, que, si Israël est rejeté dans son ensemble, il ne l'est point dans chacun des Israélites. Je ne vois pas trop comment chacun des Israélites peut se tirer d'affaire, quand tout Israël se trouve si mal en point. Mais ce qui me surprend davantage, c'est que, par un miracle contraire, l'Église, dans son ensemble, demeure sans péché, quand ses fidèles ses prêtres et même ses papes deviennent des pécheurs » [2].

Cette réponse nous paraît tout à fait méritée, et il nous semble que l'Église a le devoir de la prendre au sérieux. Il nous semble que tout dialogue avec le peuple juif restera fondamentalement impossible, tant que l'Église ne se sera pas résolue à assumer loyalement sa part de responsabilité dans la crucifixion du Christ. La crucifixion de Jésus ne peut plus être un opprobre qui accable le seul peuple d'Israël. Il faut que l'Église — tout comme elle a eu le courage de confesser sa culpabilité à l'égard des Églises séparées — aille courageusement se mettre au banc des accusés aux côtés d'Israël et reconnaisse clairement sa co-responsabilité dans la mort du Christ : c'est nous qui l'avons tué. En faisant

1. Ce n'était certainement pas l'intention du P. Daniélou de rejeter sur Israël la totalité de la responsabilité dans la mort du Christ ; mais le P. Daniélou avait servi l'argument classique, affirmant que « la malédiction qui frappe une race ne signifie pas la condamnation individuelle des membres qui la composent » (dans *Le mystère du salut des nations*, Paris, 1945, p. 109). Cet argument, qui reflète l'ancienne tactique des conversions individuelles, ne résout pas le problème juif, pas plus qu'il ne résolvait celui des Églises protestantes ou orthodoxes.

2. Dans *Dieu Vivant*, n° 7, p. 84. Voir la réponse du P. Daniélou, *ib.* p. 86 ss.

cela, elle mettra dans sa vraie lumière la grâce du Christ qui nous a été donnée « alors que nous étions ennemis » (*Rom.* V, 10). L'Église deviendra alors elle-même le témoin vivant et irrécusable de la miséricorde infinie et gratuite de Dieu, qui est bien capable d'effacer tous les péchés de tous les hommes (*Act.* X, 15).

L'Église doit aussi aller à Israël avec un cœur de pauvre et se rendre compte qu'Israël possède des richesses immenses : celle de toute sa longue expérience religieuse, et celle, tout spécialement, de tout l'Ancien Testament, qui reste le Livre saint des chrétiens, fondement de leur foi. L'Ancien Testament est encore trop négligé par les chrétiens ; et cependant lui seul peut donner la véritable signification du Nouveau. Le peuple juif peut aider beaucoup les chrétiens à mieux comprendre le sens profond et la théologie de l'Ancien Testament, et par là à mieux saisir le plan de Dieu et la signification de l'Évangile à l'intérieur de ce plan de salut. Il y a là matière à fécond dialogue et à recherche en commun.

L'Ancien Testament donne en creux la théologie que le Nouveau Testament exprimera comme en relief. D'ailleurs toute la théologie néotestamentaire primitive est entièrement construite sur l'Ancien Testament [1], et nous n'arriverons jamais à en comprendre le vrai sens, si nous ne connaissons pas très bien la théologie de l'Ancien Testament [2].

A l'intérieur de cette théologie biblique, il est un point qui peut devenir un ciment d'amitié et d'unité entre l'Église et Israël : c'est l'attente messianique. Israël attend la venue du Messie. Mais les chrétiens eux-mêmes ont trop oublié cet aspect essentiel de leur foi, qui était exprimé par le MARAN ATHA de la communauté primitive :

« L'attente est la fonction chrétienne par excellence, et le trait le plus distinctif peut-être de notre religion. Les Israélites ont été de perpétuels « expectants » ; — et les premiers chrétiens aussi. Un

1. Cfr C. H. DODD, *According to the Scripture. The Substructure of the NT Theology* (Londres, 1952) ; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai, 1962) ; AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église* (Neuchâtel, 1960), etc.
2. Cfr G. E. WRIGHT, *God who Acts* (Londres, 1952), Introduction.

instant apparu parmi nous, le Messie ne s'est laissé voir et toucher que pour se perdre, une fois encore, plus lumineux et plus ineffable, dans les profondeurs de l'avenir. Mais maintenant, nous devons l'attendre encore et de nouveau, — non plus un petit groupe choisi seulement, mais tous les hommes — plus que jamais. Le Seigneur Jésus ne viendra vite que si nous l'attendons beaucoup. C'est une accumulation de désirs qui doit faire éclater la Parousie.

Chrétiens, chargés après Israël de garder toujours vivante sur terre la flamme du désir, vingt siècles seulement après l'Ascension, qu'avons-nous fait de l'attente ? »[1]

Nous pouvons donc conclure cet exposé par l'appel d'Edmond Fleg, que l'Église devrait pouvoir faire sien :

« Inclinons-nous donc, les uns et les autres, devant le mystère de cette double voie divine. Chacun selon les lumières qui lui furent dispensées, mais sans chercher ni à les éteindre, ni à la confondre, attendons ensemble, travaillons ensemble à la venue, seconde ou première, de ce Messie, dont l'avènement nous éclairera les uns et les autres, et dont l'attente même, en ce monde où les ténèbres sont encore, peut nous rapprocher et doit nous unir »[2].

Fr. GEORGES MINETTE DE TILLESSE.
Abbaye d'Orval.

1. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin* (Seuil, 1957), p. 196 s.
2. Lettre citée au P. Daniélou, *Dieu Vivant*, nº 7, p. 85.

Théologie traditionnelle et théologie monastique

L'exposé qui m'est demandé sur la théologie monastique donne l'occasion d'un essai de mise au point sur une notion qui peut prêter à confusion. Elle est jeune encore, ou, du moins, elle paraît telle, car elle est, en vérité, fort ancienne. Mais sous sa forme renouvelée, elle ne porte son nom — on le verra — que depuis dix-huit ans. Elle est donc en pleine croissance. On peut dire qu'elle a surmonté victorieusement la crise qui l'a fait passer de l'enfance à l'âge adulte : elle peut maintenant se développer, grandir, porter du fruit.

Pour en parler, il semble que l'on doive d'abord rappeler son passé récent, autrement dit évoquer sa redécouverte et ses premiers progrès. On sera ainsi préparé à mieux comprendre, ensuite, sa longue histoire et, d'après elle, son actualité dans l'Église d'aujourd'hui.

I. Histoire d'une formule.

Commençons par dissiper une confusion entre « théologie monastique » et « théologie de la vie monastique ». Cette deuxième formule, illustrée récemment par un livre important dont elle constitue le titre [1], est faite pour désigner une recherche théologique ayant pour objet la vie monastique. Il s'agit là d'un chapitre particulier de la théologie, portant sur une matière déterminée, c'est-à-dire sur l'une des réalités résultant de la révélation et de la vie dans l'Église. On peut ainsi parler de la « théologie sacramentelle », de la « théologie mariale », et ainsi du res-

1. Un vol. paru dans la Coll. *Théologie*, Paris (Aubier), 1961.

te : tout ce qui se prête à une réflexion de type « théologique » peut faire l'objet d'une « théologie ». Certains se sont étonnés, voire indignés, de lire des titres comme *Théologie du vêtement* [1], *Théologie des langues* [2], ou d'entendre nommer une « théologie du sport », une « théologie des loisirs », et d'autres. Il y a là une manière de parler qui remonte, pour le moins, au XVIIe siècle : un commentaire de la Règle de S. Benoît, paru à Venise en 1651, était intitulé *Theologia regularis* [3] ; un abbé cistercien du XVIIIe siècle est l'auteur d'une *Théologie du cloître* [4]. Ensuite, jusque dans le cours du XIXe siècle, on voit paraître une *Théologie astronomique* [5], une *Théologie de l'eau* [6], une *Théologie des chemins de fer, de la vapeur et du feu* [7], une *Théologie des insectes* [8], une *Théologie des peintres* [9]. On pourrait allonger la liste [10].

1. Titre d'un article de E. PETERSON, traduit sous le titre *Pour une théologie du vêtement*, par le P. Y. CONGAR, Lyon, 1943.

2. Titre d'un article de A. STOLZ, dans *La vie spirituelle, Suppl.* (1937), p. 86-107 ; le titre de l'article dans le texte original allemand était : *Théologie du langage.*

3. CARAMUEL LOBKOWITZ, O. Cist. († 1682), *Theologia regularis, videlicet in SS. Benedicti, Basilii, Augustini et Francisci regulas commentarii*, 1re éd., Venise, 1651.

4. M. D'INGUIMBERT (dominicain devenu cistercien, † 1757), *Teologia del chiostro ovvero la santità e le obbligazioni della vita monastica, opera composta e publicata da un abate dell' Ordine cisterciensi*, 3 vol., Rome, 1731 ; le nom de l'auteur se trouve au bas de la préface dédicatoire à Clément XII. — On sait que les bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, vers 1670-1674, avaient élaboré « le projet d'une *Théologie bénédictine*, inspirée de l'Écriture et des Pères, surtout des Pères appartenant à l'Ordre monastique », ainsi que l'a rappelé D. F. VANDENBROUCKE, en deux articles sur *L'esprit des études dans la Congrégation de Saint-Maur*, dans *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1963, p. 476-482, et sur *L'esprit des études monastiques d'après l'Abbé de Rancé*, dans *Collectanea O. Cist. Ref.*, XXV (1963), p. 224-248.

5. G. DERBAN, *Théologie astronomique ou démonstration de l'existence de Dieu*, cité dans O. BARBIER - R. P. BILLARD, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, 1882, t. IV, p. 698-701.

6. J. A. FABRICIUS, sous le pseudonyme de BURNAND, *Théologie de l'eau ou essai sur la bonté de Dieu*, La Haye, 1711, cité *ibid.*

7. Cité *ibid.*

8. Cité *ibid.*

9. Cité *ibid.*

10. Le Card. L. J. SUENENS, *Promotion apostolique de la religieuse*, Bruges-Paris, 1962, écrit, par exemple, p. 147 : « Il y a une théologie du temps, comme il y a une théologie du travail. »

Aujourd'hui, certains aiment forger des mots qui se terminent par le vieux suffixe *logie* et qui, d'ailleurs, ne sont pas toujours euphoniques. La tradition antique avait connu *philologie*, *théologie* et quelques autres termes du même genre. De nos jours, il arrive qu'on lise *codicologie*, *étruscologie*, *islamologie*, et ainsi de suite. Dans le domaine religieux, on s'était habitué à entendre parler d'*ecclésiologie*, de *christologie*, de *mariologie* et d'*eschatologie*. Mais on utilise maintenant *sacramentologie*, *iosépologie* et — pourquoi pas ? — *monachologie* [1] ; cette dernière est la partie de la théologie qui traite de la vie monastique : c'est la « théologie de l'état monastique » [2].

Or la « théologie monastique » n'est pas du même ordre : elle n'est pas la « théologie de la vie monastique », elle ne s'applique pas à un traité particulier de la théologie — fût-ce celui de la « vie monastique » ; elle est une manière de faire de la théologie, par conséquent de faire toute la théologie, quel que soit le mystère ou le donné d'Église auquel s'attache la réflexion. C'est cette « manière » qu'il faudra caractériser, si l'on veut saisir ce que c'est que la « théologie monastique ». Cette dernière désignation n'est sans doute pas à l'abri de toute objection. Mais elle existe désormais, et elle se répand. Il convient donc d'en marquer les limites et, pour ce faire, d'en rappeler l'histoire encore récente.

Elle figure pour la première fois, à ma connaissance, dans un livre que j'écrivais en 1945 et qui parut l'année suivante. Elle m'avait été suggérée par un ami dominicain, à propos de l'exposé d'un moine du XIIe siècle, Pierre le Vénérable, sur les sacrements [3]. J'eus bientôt l'occasion d'en développer la signification [4]. Accueillie favorablement, elle fut occasionnellement reprise par plusieurs, et commença d'être illustrée par des publica-

1. Ce mot est employé par D. P. Antin, *Saint Jérôme*, dans le volume collectif *Théologie de la vie monastique*, Paris (Coll. *Théologie*, 49), 1961, p. 192.

2. Cette formule figure dans le titre de l'un des chapitres du beau livre de R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1963, p. 199 : *Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite*, qui reproduit l'étude parue sous le même titre dans *Théologie de la vie monastique*, p. 283-322.

3. *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 366.

4. *Médiévisme et unionisme*, dans *Irénikon*, XIX (1946), p. 12-14.

tions [1]. Mais c'est surtout lors du IX[e] centenaire de la mort de S. Bernard, en 1953, qu'elle reçut, pour ainsi dire, droit de cité, de la part de plusieurs des maîtres qui participèrent au congrès dont les actes furent édités sous le titre *S. Bernard théologien* [2]. Quatre ans plus tard, en 1957, paraissait un volume d'*Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* dont le plus long chapitre lui était consacré [3]. Les actes du congrès de Dijon et ce volume provoquèrent, dans les revues, de nombreuses réactions. La formule était désormais en circulation. Elle entra dans diverses publications, fut adoptée par des maîtres excellents [4]. Bientôt elle figura dans le programme d'enseignement de l'une des Universités pontificales de Rome [5]. Il eût sans doute été trop tard pour la faire disparaître [6].

Or il s'avéra qu'elle prêtait à des critiques. De bons juges, en effet, pensèrent qu'elle semblait restreindre aux moines, comme une sorte de spécialité qui leur eût été propre, une manière de faire de la théologie qui, en réalité appartint à toute l'Église et continue de lui appartenir [7]. Elle avait été pratiquée, au XII[e] siècle, par beaucoup de chanoines réguliers et, en général, à

1. La première en date fut celle de Dom O. Bauer, *Frowin von Engelberg (1147-1178), « De laude liberi arbitrii libri VII »*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, XV (1948), p. 27-75, 269-303 ; l'auteur parle, p. 27, d'une « klosterlich-monastische Theologie » ; voir ses conclnsions, p. 303.

2. Un vol. paru dans *Analecta S. Ord. Cisterciensis*, IX (1953), III-IV.

3. *L'amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, 1[re] éd., Paris (Cerf), 1957, p. 179-218. Dans la 2[e] éd. française (1963) et dans les traductions anglaise, allemande, italienne, espagnole, j'ai ajouté un appendice intitulé *« Patres » et « magistri »* où sont données quelques indications complémentaires sur la théologie monastique, en attendant la mise au point tentée ici.

4. Par ex. Dom C. Vagaggini, *Tendenze recenti in teologia e spiritualità monastica*, dans *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Rome, 1961, p. 23 et p. 92.

5. *Ordo anni academici 1961-1962. Pontificia Universitas Lateranensis*, p. 22 : Institutum patristico-medievale « Ioannes XXIII », Theologia monastica s. XII.

6. « Il termine e il contenuto corrispondente di « teologia monastica » sembra acquisito ». I. Biffi, *Testi monastici medievali d'Occidente*, dans *La Scuola cattolica*, 1962, p. 164.

7. Qu'il suffise de citer le Prof. E. Kleineidam, dans *Theologische Revue*, LIV (1958), p. 26 : « Es erscheint auch zu stark betont, dass die monastische Theologie Ergebnis eines historisch bedingten Milieus sei. Ihr innerstes Anliegen ist nicht an das monastische Element gebunden,

cette époque et auparavant, par tous ceux qui faisaient de la théologie sans adopter la méthode scolastique. Pourtant, de fait, c'est parmi les moines qu'elle fut représentée, au moyen âge, de la façon la plus large et la plus constante, qu'elle fut illustrée par les écrivains les plus nombreux et les plus éminents. Elle constitue, parmi eux, une tradition, dont se rapprochent, à partir du XIIe siècle, les membres de cet autre milieu de vie « claustrale » que sont les chanoines réguliers. C'est à cause de la constatation de ces données d'histoire — contingentes, il est vrai — que cette manière de faire de la théologie fut appelée « monastique ». Mais cette désignation ne prétendait pas l'enfermer dans les monastères, non plus que la limiter aux siècles du haut moyen âge.

Peut-être donc aurait-il été préférable de lui donner un autre nom. Lequel ? Il est difficile de le trouver. A propos de S. Bernard, on a parlé — ce qui pourrait s'appliquer à tous ceux dont dont il n'est que le témoin privilégié — de « l'existence d'une théologie monastique, biblique, c'est-à-dire d'une théologie qui a son fondement premier dans la parole de Dieu : on pourrait la définir simplement comme une théologie du *primat* de la Bible... Or cette théologie monastique diffère-t-elle beaucoup, en substance de ce que devrait être une théologie authentique, une théologie tout-court ? »[1] Cette observation rejoint celle qu'un parfait connaisseur de la première scolastique, le regretté Mgr A. Landgraf, m'avait envoyée par écrit et avait bien voulu m'autoriser à publier, déclarant que la théologie monastique est la « vraie théologie traditionnelle, dont la première scolastique s'est détachée »[2]. Un autre maître en histoire de la pensée médiévale, E. Gilson, a trouvé l'heureuse expression « patristique du XIIe siècle »[3], et peut-être cette formule, étendue à

sondern ist eine Forderung aus der Sache des theologischen Gegenstandes selbst, die auch über das monastische Milieu hinaus erfüllt sein will. »

1. B. ULIANICH, *Studi Bernardini*, dans *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, VIII (1957-1958), p. 193.

2. « Sie ist die traditionelle Theologie, von der sich die Frühscholastik losgelöst hat », cité dans *L'amour des lettres*, p. 179, n. 2.

3. Préface à M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957, p. 9. « Das monastische Mittelalter besass eine Theologie, die in ihrer Weise eiue Fortsetzung des theologischen Ideals der Väter war : Theologie

toute la « patristique médiévale », est-elle celle qui s'appliquerait le mieux au mode de réflexion dont il s'agit ici [1].

Du moins ces quelques considérations sur le vocabulaire suffisent-elles à montrer que la théologie dite « monastique » est une réalité complexe, trop riche pour que son contenu soit épuisé par un seul qualificatif : c'est une théologie « biblique » et « patristique », et si l'on continue — à cause du milieu qui lui fut, dans l'histoire, le plus favorable — à l'appeler « monastique », on doit se souvenir qu'elle est une théologie « traditionnelle », et qu'elle est même, d'après de bons juges, *la* théologie traditionnelle. En fait, on va le voir maintenant, elle se caractérise principalement par ce qui la distingue de cette forme particulière de réflexion religieuse qu'a été, depuis le XIIe siècle surtout et spécialement en Occident, la théologie scolastique.

II. Théologie traditionnelle et théologie monastique.

La constatation de l'existence, jusqu'au début du XIIIe siècle en Occident, d'une théologie de type traditionnel qui s'illustra surtout en tant que monastique, est liée à la constatation de deux autres réalités : la première est ce qu'on pourrait appeler une donnée de sociologie historique ; la seconde est une donnée d'histoire du vocabulaire. Comme elles ont été, ailleurs, exposées largement, à l'aide de nombreux exemples empruntés à des textes et à des faits, il suffira ici de les rappeler brièvement.

Tout d'abord s'impose le fait qu'à deux milieux de vie ont répondu deux modes différents de réflexion religieuse ; ces deux milieux et les deux modes de réflexion qui se développèrent en

nicht als blosse Verstandwissenschaft, sondern als Gnosis und Lebensweisheit. Diese Theologie beansprucht nicht nur den Intellekt des Menschen, sondern darüber hinaus den ganzen Menschen, auch sein Wirken » H. Nitz, *Mönchtum heute : Wegweisungen*, dans *Erbe und Auftrag*, XXXIX (1963), p. 150.

1. Sur le fait que la notion de « patristique » fut progressivement étendue de l'antiquité à saint Bernard, cfr O. Rousseau, *Le dernier des Pères*, dans *Saint Bernard théologien*, p. 300-308. Sur la notion de « Père de l'Église », cfr Y. Congar, *Les saints Pères, organes privilégiés de la tradition*, dans *Irénikon*, XXXV (1962), p. 479-498, et dans *La tradition et les traditions*, II, Paris, 1963, p. 191-206 (avec abondante bibliographie, p. 323-327).

chacun d'eux ont déterminé la coexitence ou, si l'on veut, l'existence parallèle de ce que j'ai proposé d'appeler « deux moyen âges »[1] : un moyen âge monastique et un moyen âge scolastique, ce dernier, en raison des origines lointaines de la méthode « scolaire » dont il fit son principal instrument de recherche et de réflexion, remontant au IXe siècle et même auparavant[2]. « Coexistence », car ces deux moyen âges ne furent pas successifs, mais contemporains ; « parallèles », mais avec cette réserve, que sans jamais se confondre, ils se rencontrèrent parfois. Il y eut entre eux des conflits occasionnels, sans qu'ils fussent habituellement opposés l'un à l'autre ; au contraire, ils tirèrent profit l'un de l'autre. L'existence de cette différenciation à l'intérieur d'une même époque médiévale est maintenant un fait admis par les historiens de la culture. Les hommes du moyen âge en avaient eu conscience[3].

Cette donnée de sociologie historique s'est reflétée dans le vocabulaire chrétien en général et, en particulier, dans celui de

1. *Médiévisme et unionisme, loc. cit.*, et *Y a-t-il une culture monastique ?*, dans *Il monachesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète, 1957, p. 339-356 (réimprimé dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*. Paris, Cerf, 1964). Cette distinction a, depuis, fourni le titre et le thème du beau livre de V. CILENTO, *Medio evo monastico e scolastico*. Milan-Naples, 1961.

2. D'aucuns ont dit de Boèce († 525), en particulier parce que c'est grâce à ses traductions, à ses commentaires et à ses écrits que l'Occident a connu la logique d'Aristote, qu'il « peut être regardé comme un des fondateurs de la méthode scolastique » (G. BARDY, art. *Boèce*, dans *Catholicisme*, II (1949), col. 107), ou « qu'on l'a justement nommé le dernier des Romaius et le premier des scolastiques » (J. DÉCARREAUX, *Les moines et la civilisation*, Paris, 1962, p. 224).

3. Dans *L'amour des lettres*, ch. IX, j'avais cité des témoignages émanés de moines. Peuvent s'y ajouter les témoignages dus à des chanoiues réguliers, par exemple ceux de GERHOH DE REICHERSBERG, *Epist. ad Hartmannum*, *P. L.*, 194, 1074 A : « Si autem lectores ebrii, scholastico potius quam theologico vino ultra modum potati, offenduntur... » (dans ce texte, ce qui est « scolastique » n'est pas considéré comme « théologique ») ; *Epist.*, 3, *P. L.*, 193, 571 B : « At ego, cum fuissem primo scholasticis exercitationibns utcumque imbutus, postquam transivi ad ecclesiasticae religionis officia... », et d'autres qui sont indiqués par E. MEUTHEN, *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reicherberg*, Leyde-Cologne, 1959, p. 8-10. Sous le titre *La spiritualité des chanoines réguliers*, dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milan, 1962, p. 126-128, j'ai indiqué en quoi les chanoines réguliers, en tant que « claustrales », s'accordent avec les moines.

la réflexion religieuse, et tout d'abord dans la désignation elle-même de cette réflexion. En effet, à l'apparition et au développement, dans un moyen âge scolastique, d'un type de réflexion religieuse influencé par les méthodes scolaires, puis par l'utilisation d'Aristote, a répandu l'emploi du terme ancien « théologie » en un sens nouveau, celui d'une activité de caractère scientifique ; due à Abélard, cette innovation devait aboutir aux controverses auxquelles devait donner lieu plus tard — et jusqu'à nos jours — mais spécialement à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe, la notion de « théologie comme science »[1]. Mais, d'autre part, à la persistance et au développement, à l'intérieur d'un moyen âge monastique, d'une réflexion religieuse de type traditionnel, a répondu la persistance du sens antique du mot « théologie » : celui-ci, à travers tout le moyen âge latin jusque dans le courant du XIIIe siècle au moins, a continué de désigner une manière de prier qui est à base d'ascèse et aboutit à la contemplation, et le mode de connaissance qui est lié à cette prière, qui la prépare et en résulte[2]. Avec des

1. Voir la récente étude de C. Dumont, *La théologie comme science chez les Scolastiques du XIIIe siècle*, Louvain, 1962. Sous les titres *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, XI (1939), p. 351-374, et *L'idéal du théologien au moyen âge. Textes inédits*, dans *Rev. des sc. relig.*, XXI (1947), p. 121-148, j'avais publié des textes de disciples de saint Thomas et d'autres auteurs scolastiques. Sur le processus par lequel, au XIIIe s., la « science théologique... passe du régime *monastique* au régime scolastique », réflexions pertinentes de R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1963, p. 398-401. Remarquons en passant que l'auteur de cet ouvrage si mûri, et dont le titre répond si parfaitement à son contenu, n'y étudie aucun des théologiens qui entrent sans conteste dans la catégorie des scolastiques, — preuve qu'ont été élaborées, en dehors de ceux-ci, des doctrines qui méritaient d'être appelées « théologiques » et qui étaient aussi, comme on dit aujourd'hui, « structurées ».

2. Dans *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome (*Studia Anselmiana*, 48), 1961, p. 70-80 : *Monachisme et théologie*, et p. 157-159, *Addenda : Theologia*, et dans *Theology and Prayer* (Saint-Meinrad Essays, II), Saint-Meinrad, Ind., 1963, p. 5-14, j'ai cité des textes des époques indiqnées ici et d'historiens de nos jours qui leur ont fait écho. Si, en ce sens traditionnel, les moines dans lenr ensemble sont, par profession, des théologiens, il ne s'ensuit pas que tous, ni même beaucoup d'entre eux, aient dû produire des « ouvrages de théologie ». On peut appliquer au moine de toutes les époques ce qu'uu historien a dit du moine irlandais : « Si sa science proprement spécnlative de la théologie a été

variantes, cette manière de parler, et l'aspiration spirituelle qu'elle traduisait, ont reparu à toutes les époques où la spéculation scolastique, si légitime, si utile à l'Église quand elle n'avait été qu'une partie et l'une des formes de la théologie, tendait à devenir la seule et, par là-même, à se substituer à la théologie traditionnelle. Ainsi a-t-on noté, par exemple, « l'estime profonde des premiers jésuites pour la ' théologie positive ', non point pour contredire la ' théologie scolastique ', mais pour l'approfondir et pour l'étayer » [1].

En effet, constater — comme l'histoire y oblige — l'existence de deux formes de théologie différentes n'oblige pas à discréditer l'une des deux ni à juger nécessairement l'une par rapport à l'autre. Il faut les accepter toutes les deux comme des réalités qui ont répondu aux besoins de la vie de l'Église aux époques où elles existèrent, et qui continuent de répondre à des exigences diverses de la réflexion religieuse. Ce serait une conception fausse et tyrannique de l'histoire des idées que de considérer tous les siècles qui précédèrent une certaine époque, admise comme privilégiée — par exemple la seconde moitié du XIII[e] siècle — comme n'ayant d'intérêt que dans la mesure où ils l'auraient préparée ; tout ce qui, dans ces siècles, ne serait pas réductible à quelque élément qui préparait cette époque serait à rejeter comme sans valeur. On se priverait ainsi de ce qu'il y a souvent de meilleur et de plus réellement durable dans la tradition, en s'interdisant a priori de le comprendre. Il ne faut point voir des « anticipations » là où il n'y a que valeurs traditionnelles, ni qualifier « d'ouverture » ou de « progrès » ce qui est simplement le fait d'esprits sainement conservateurs.

d'abord assez modeste, il a connu, par un contact persévérant avec les Saintes Lettres, cette théologie diffuse qui alimente la vie spirituelle ». J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation*, Paris, 1962, p. 200. Théologie diffuse qui se puise également au contact de la liturgie, dans l'expérience du culte, ainsi que l'a excellemment montré Y. Congar, *La tradition et les traditions*, II, Paris, 1963, p. 120-121.

1. H. Bernard-Maître, S. J., Compte rendu de *Saint Ignace. Lettres*, par G. Dumeige, dans *Rev. d'hist. de l'Église de France*, XLVI (1960), p. 113. P. Blanchard, *Le vénérable Libermann*, t. I, *Son expérience, Sa doctrine*. Desclée de B. (*Études carmélitaines*), 1960, p. 241-248, a retracé l'histoire des tentatives de réconciliation entre théologie et mystique depuis le XVII[e] siècle.

Ce problème de méthode et, pour tout dire, d'équité historique mérite qu'on s'y attarde. On ne peut nier, en effet, qu'il y ait, par exemple, une équivoque autour de ce qu'on appelle « la renaissance du XIIe siècle ». Cette expression — qui n'est guère heureuse, car on discerne maintenant des « renaissances » à tous les siècles [1] — couvre souvent deux idées différentes, et même opposées. Pour beaucoup, depuis une quarantaine d'années, l'histoire de cette renaissance est avant tout celle de la « première scolastique » (*Frühscholastik*) ou de la « pré-scolastique » (*Vorscholastik*) préparatoires à la scolastique de la grande époque (*Hochscholastik*) [2]. Ce qu'on admire alors est ce qu'on tient pour un dégel de la pensée, échappant enfin à la routine monastique. D'autre part, on pourrait être tenté de montrer dans cette même époque l'efflorescence d'une antique tradition, patristique, puis monastique, dont le déclin devait coïncider avec l'avènement de la scolastique. Selon les deux points de vue, on décalera les dates, les admirateurs de la scolastique faisant commencer le phénomène dès le XIe siècle, les admirateurs de la tradition faisant durer leur époque jusqu'au début du XIIIe siècle. Les deux points de vue détermineront aussi une série d'antithèses. D'un côté, on s'intéressera principalement à cette poussière d'écrits que les érudits contemporains exhument à grand mérite, sans cependant, sauf exception, les éditer intégralement ; il est vrai que beaucoup n'en vaudraient pas la peine, mais la méthode qui consiste à n'en donner que des extraits ne permet guère de contrôler comment fut fait le choix des citations et ce qu'ajouterait le contexte. De l'autre côté, on maintient le culte des grands auteurs qui avaient d'abord été jugés dignes de l'impression. D'un côté, c'est l'admiration de ce qui va naître ; de l'autre, c'est l'admiration de ce qui va mourir.

Une telle conception de l'histoire des idées entraîne presque nécessairement du dédain pour le mode de réflexion religieuse

1. Cfr *Y a-t-il une culture monastique ?*, *loc. cit.*, p. 340.

2. On sait qu'à celle-ci succéda très tôt, dès le XIVe s., une scolastique tardive (*Spätscholastik*) souvent verbeuse, comme déjà l'avait été, plus d'une fois, la scolastique antérieure chez ceux de ses représentants qni n'avaient pas le génie stylistique de saint Thomas et des grands maîtres.

que l'on n'a pas, a priori, décidé d'admirer. Il arrrive ainsi que l'intérêt légitime porté à la constitution progressive de la scolastique, de ses méthodes, de ses problèmes et de ses thèses, fasse méconnaître ou mépriser le reste. Il serait injuste de rendre, si l'on se place à l'autre point de vue, dédain pour dédain : il faut reconnaître les bienfaits de la scolastique, les services qu'elle a rendus et continue à rendre, se garder de toute attitude ou sectaire ou étroite. La constatation objective des données d'histoire de l'Église permet d'éviter à la fois une polémique vaine — qui, dans la mesure où elle trahit une attitude de défense, est l'indice d'une faiblesse — et un esprit de conciliation qui userait d'habiletés déplaisantes. Il faut savoir saisir la valeur positive, absolue et définitive, de tout ce qui a réellement contribué, en des contextes historiques ou sociologiques différents, à l'édification de l'Église et de sa pensée.

De ce point de vue, on a le droit de refuser l'idée qu'un certain type de théologie, qu'on aime chez un S. Bernard et chez d'autres, n'ait été qu'un moment, aujourd'hui dépassé, dans le déroulement de l'histoire, et d'y voir, au contraire, un mode de réflexion qui est, de droit, permanent dans l'Église. Aussi peut-on désirer que l'esprit de la théologie « monastique » — au sens large qui a été marqué ci-dessus — continue d'animer le grand courant théologique. Si elle fut, en fait, à un moment de l'histoire, surtout cultivée par des moines, il ne s'ensuit pas qu'elle soit une théologie à part, adaptée à un seul milieu, tolérée dans ce seul milieu. Il est souhaitable que tout théologien puisse en vivre. Il ne faut pas se résigner à mettre ou à laisser mettre un S. Anselme, un S. Bernard, un Guillaume de Saint-Thierry, à l'écart du continuel travail de la réflexion dans l'Église. Ils doivent rester présents au milieu des écoles. Il n'y a pas plus de raison de réserver un S. Bernard aux cloîtres cisterciens ou bénédictins qu'un S. Thomas aux cloîtres dominicains. L'un et l'autre, en leur pensée même, en leur théologie, appartiennent à l'Église universelle. Tout génie échappe d'ailleurs aux déterminations de temps, de lieu et de spécialité, pour être la lumière et l'aliment de tous.

On voit combien est justifiée la réaction de ceux qui ont regretté que l'épithète « monastique », appliquée à un type de théologie

qui, de soi, est traditionnel et universel, ne risque d'en rétrécir les limites ou d'en faire une sorte de pièce de musée, comme une survivance à l'usage de quelques hommes qui feraient en cela figure d'attardés, alors que la grande théologie aurait suivi et poursuivrait son cours dans une direction nouvelle. La théologie monastique est l'authentique continuation de la théologie des Pères, elle est porteuse de toute la tradition antérieure et de toute la sève de la pensée patristique. Quel théologien, véritablement « catholique », renoncera aux Pères, ou les traitera comme les hommes d'une spécialité latérale, ou ne les utilisera que pour ajouter un petit couronnement patristique, plus ou moins postiche, à la théologie scolastique ? Non qu'il faille se livrer à d'impurs mélanges et confondre les genres. Grâce à Dieu, on peut faire de bonne théologie, du premier ou du second type, sans mettre l'autre de côté ou sans la réserver pour la dernière fin. Ceci ne va pas à dire qu'une telle synthèse soit facile ; sa difficulté même explique les résistances qu'elle a rencontrées chez certains. Du moins ne deviendra-t-elle possible que si les esprits sont généreusement ouverts à tout ce qui nous transmet la tradition de l'Église, une et universelle.

III. Aspects fondamentaux de la théologie traditionnelle

Peut-on maintenant essayer de donner brièvement une idée précise de ce qu'est la théologie monastique et traditionnelle ? Ce n'est point aisé. En deux écrits assez développés, j'avais tenté de la décrire, faute de pouvoir la définir [1]. Ces deux premières synthèses, provisoires et imparfaites, risquaient de résister fort mal aux analyses rigoureuses d'esprits férus d'idées claires et définitives. Pourtant, c'est un fait que les critiques dont le jugement compte, parce qu'ils possèdent quelque sens de l'histoire, se sont, à leur tour, accordés à exprimer sur la théologie dite monastique des idées convergentes. Il peut, dans la présente mise au point, n'être pas hors de propos de citer quelques-uns de

1. *Saint Bernard et la théologie monastique du XII[e] siècle*, dans *S. Bernard théologien*, p. 7-23, et *La théologie monastique*, dans *L'amour des Lettres...*, p. 179-218.

leurs témoignages. Tous ont compris que la recherche, en ce domaine, devait se situer dans le cadre d'une évolution qui a conduit, comme on l'a écrit récemment, « du symbole de foi à la somme »[1] : on ne peut, a priori, établir une notion de la théologie d'après ce que celle-ci fut à une époque déterminée, puis juger d'après elle la théologie de toutes les autres époques. Il faut d'abord demander aux témoins de la théologie des siècles successifs ce qu'eux-mêmes ont pensé que la théologie était.

Pour la période antérieure à la scolastique, et où celle-ci ne pouvait point servir de terme de comparaison, une description excellente a été donnée par un connaisseur éminent de l'Orient chrétien, le R.P.I. Hausherr : « Quelqu'un a forgé de nos jours l'expression de *théologie monacale*. Rien de plus justifié. Elle consiste, me semble-t-il, à chercher avant tout dans la foi une nourriture de vie spirituelle. Mais cela peut s'entendre de deux façons : ou bien trouver dans la certitude des vérités révélées, telles que l'Église les enseigne, l'aliment d'une vie intérieure satisfaite des perspectives éternelles ; ou bien ambitionner d'arriver, par l'apatheia et la theoria, disons plus simplement par la pureté et par la grâce, à une anticipation de la vision de Dieu et de la béatitude qu'elle procure. Ce sont là deux manières de réaliser la devise de saint Paul : *Mon juste vit de la foi*. Elles ne diffèrent pas du tout au tout ; la première (appelons-la voie ascétique) ne méprise pas la seconde (que nous pourrions appeler voie mystique). La seconde ne saurait se passer de la première. Elles diffèrent, cependant : avec un simplisme exagéré, on départage parfois selon elles l'Orient et l'Occident. J'abandonne l'Occident. En Orient les deux écoles existent, coexistent et se trouvent bien de leur coexistence »[2].

A ce jugement d'un orientaliste est-il permis d'ajouter que l'Occident aussi connaît les deux façons d'entendre la théologie, lesquelles n'ont aucun avantage à s'exclure l'une l'autre ?

1. A. GRILLMAYER, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, dans *Kirche und Ueberlieferung*, hrsgb. v. J. BETZ-H. FRIES, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 119-169.

2. *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, dans *Il monachesimo orientale*, Rome (*Orientalia Christiana Analecta*, 153), 1958, p. 26.

A partir du moment où, dans le moyen âge occidental, a commencé d'apparaître la scolastique, les historiens ont justement perçu que la théologie monastique se caractérise surtout par sa différence à son égard, différence qui — certains ont tenu à le noter — n'est pas une opposition. « Il est malaisé de la définir en termes précis, écrit Dom Lottin : c'est plutôt un climat, une mentalité, faite d'expérience personnelle des choses divines... Théologie monastique différente de l'enseignement donné dans les écoles épiscopales en vue du ministère sacerdotal ; théologie où le vocabulaire biblique entend ne pas se laisser supplanter par le langage plus abstrait, plus précis et plus clair des « scolastiques » ; cette théologie cependant insiste sur la nécessité de la dialectique et des autres arts libéraux tout en se gardant des dangers de la science profane ; mais cette théologie appuie avant tout sur l'expérience intime des choses divines que donne la prière contemplative : on connaît Dieu surtout par l'amour » [1]. De son côté, le chan. Ph. Delhaye déclare : « C'est à tort, et par un manque étonnant du sens de l'analogie chez ceux-là même qui s'en font les champions, qu'on a refusé à cette doctrine et à cette recherche monastique le nom de théologie, pour réserver celui-ci à la seule méthode dialectique, d'ailleurs tardive dans l'Église. La méthode déductive n'est pas la seule qui s'impose dans le domaine religieux » [2]. De même la différence entre les deux modes de réflexion religieuse auxquels correspondent les théologies monastique et scolastique a été très exactement perçue et marquée par les historiens d'Henry de Marcy [3] et d'Othon de Freising [4], et déjà par A. Dempf [5].

1. *Bull. de théol. anc. et médiév.*, VIII (1958), p. 52, n. 142.

2. *Cîteaux in de Nederlanden*, IX (1958), p. 234.

3. « Nous admettons la catégorie de « théologie monastique »... comme répondant à une réalité historique. Il a vraiment existé avant la scolastique, puis concurremment avec la première scolastique tout au moins, celle du XII[e] s., une pensée et une élaboration théologique poursuivies par les moines, pour les fins, avec les moyens et dans le climat de la vie monastique », Y. CONGAR, *Henry de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, dans *Analecta monastica*, V, Rome (*Studia Anselmiana*, 43), 1958, p. 69.

4. H. GLASER, *Versuch über die Lebensgeschichte*, dans *Otto von Freising. Gedenkgabe zu seinen 800. Todesjahr*, hrsg. von A. FISCHER, Freising, 1958, p. 22-23.

5. *Sacrum Imperium*, Munich-Berlin, 1929, p. 231 : de la voie « dis-

Il peut n'être pas hors de propos de citer ici les formules de E. Bertola. Celui-ci, après avoir établi qu'il y a en S. Bernard une « théologie spéculative », une « théologie au sens plein du mot », mais « asystématique » [1], et après avoir rappelé que Bernard ne s'était pas opposé, en Abélard et en Gilbert de la Porrée, à l'usage du raisonnement, mais à certaines conclusions déterminées, conclut : « Par rapport à ses adversaires, Bernard a indiqué une voie nouvelle : celle de la théologie pure, de la théologie qui naît non de la transposition au donné révélé de vérités philosophiques et de conquêtes de la dialectique, mais de la pure application de la raison au texte sacré. Roscelin, Guillaume de Champeaux, Abélard et Gilbert de la Porrée avaient tracé une voie philosophico-théologique, parce qu'ils demandaient leurs solutions à la philosophie et à la logique, quitte à adapter ensuite le donné de la foi à ces solutions. Bernard, au contraire, s'engage dans la direction de cette théologie pure qui avait déjà eu des précédents dans l'école de Laon et qui sera continuée par Guillaume de Saint-Thierry, Isaac de l'Étoile, Aelred de Rievaulx et Pierre Lombard lui-même. Le donné révélé pose le problème qui doit être résolu par lui-même, autant que possible, avec le secours de la raison humaine et de l'acquis antérieur. En ce sens, on peut dire que Bernard, plus que ses adversaires, sépare ou distingue le domaine de la théologie de celui de la philosophie ... »[2]

cursive » propre à la « scolastique », l'Auteur distinguait la voie « intuitive », qui est celle de la « symbolique » : « Die Symbolistik ist unmittelbar geistig-religiöse Haltung... Der Symbolismus bezeichnet sich selber als die *Spiritualis intelligentia*, das geistige und geistliche, sakrale Verstehen aller Dinge und Vorgänge im Gesamtsinn der wahren Wirklichkeit ». Et comme exemple de cette attitude, A. Dempf citait Rupert de Deutz.

1. E. BERTOLA, *S. Bernardo e la teologia speculativa*, Padoue, 1959, p. 12-20 ; la démonstration est reconnue valable par Dom O. LOTTIN, dans *Bull. de théol. anc. et médiév.*, XI (1962), p. 106, n. 342, lequel, pourtant, qualifie de « scolastique » la théologie spéculative de saint Bernard, ce que ne faisait pas E. Bertola.

2. *Ibid.*, p. 145. Si les idées de ce texte sont justes, il faut cependant remarquer, à propos de leur expression, que cette voie « nouvelle» n'était que la voie traditionnelle, comme on l'a dit plus haut, et que ses « précédents » se trouvaient non seulement dans l'École de Laon, mais chez les Pères ; Guillaume de Saint-Thierry était lui-même un contemporain de Bernard. Sur le caractère « patristique » de l'École de Laon, j'ai donné

Du reste, s'il est difficile de définir la théologie monastique, il est possible de la montrer, pour ainsi dire, à l'œuvre, dans les écrits de ceux qui s'y sont adonnés. Depuis une dizaine d'années, un certain nombre d'auteurs monastiques des XIe et XIIe siècles ont fait l'objet d'articles, de travaux, de thèses de théologie qui ont été publiées ou le seront [1] : c'est le cas, outre S. Bernard, qui n'a cessé d'être étudié, de Rupert de Deutz, Guillaume de Saint-Thierry, Bruno de Segni, Geoffroy d'Admont, Gilbert de Hoyland, Aelred de Rievaulx, Baudouin de Ford, Odon de Morimond. Dans cet ensemble, une place de choix, difficile à déterminer, mais, de l'aveu de tous, éminente, revient à S. Anselme [2]. Au premier rang, il est malaisé de le situer, soit parmi les scolastiques, soit, peut-être surtout, parmi les représentants de la théologie monastique. D'une part, il est passsionné de logique formelle, et il essaie parfois de réfléchir sur les donnée de la foi avec les lumières de la raison plus qu'avec celles de l'*auctoritas*, et par ce trait il se rapproche des scolastiques. D'autre part, si on le compare à l'ensemble des théologiens enseignant dans les écoles des XIe et XIIe siècles — à Laon, à Chartres, à Paris et en d'autres villes —, on mesure à quel point il se rattache à la tradition monastique : le but, pour lui, demeure une joie de l'âme et une expérience, même si le moyen est en grande partie un effort de l'intelligence qui se déploie sous le signe et avec l'aide de la dialectique. Il manie d'ailleurs celle-ci avec toutes les ressources d'un esprit génial, ce qui confère à la synthèse doctrinale qu'il élabore ce caractère exceptionnel qui le rend paradoxal, déconcertant pour les historiens comme il le fut pour ses contemporains, par conséquent difficile à classer dans

des indications dans *L'amour des Lettres*, p. 177. Sur les conflits de Bernard avec Abélard et Gilbert de la Porrée, j'ai présenté le résultat des plus récents travaux sous le titre *Les études bernardines en 1963*, à paraître dans le *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, V (1963).

1. Une bibliographie de ceux de ces travaux qui sont antérieurs à 1961 a été donnée, pour les bénédictins, par M. Magrassi, dans *Problemi e orientamenti...*, p. 235-293, et, pour les cisterciens, par E. Bacetti, *ibid.*, p. 295-323.

2. Son importance et la difficulté qu'il y a à l'interpréter ressortent des études recueillies sous le titre *Spicilegium Beccense*, I *(Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec)*, Paris, 1959.

des catégories, si celles-ci sont trop claires ou trop rigides [1]. La même souplesse est requise lorsqu'il s'agit de juger des chanoines réguliers tels que Gerhoh de Reichersberg, les auteurs prémontrés, surtout les victorins. Eux aussi ont, récemment, fourni la matière de recherches fécondes [2]. Il y a là tout un aspect de la théologie médiévale qui, peu à peu, se révèle.

IV. Actualité de la théologie traditionnelle.

Les recherches historiques dont les efforts et les premiers résultats viennent d'être indiqués ne présentent point seulement de l'intérêt pour la connaissance du passé. Dans la mesure où elles remettent en lumière des données de la tradition qui conservent une valeur, qui constituent un acquis positif et peuvent encore orienter la réflexion, elles importent au travail présent des théologiens dans l'Église. On peut dire que cette actualité de la théologie monastique et traditionnelle se manifeste en trois domaines complémentaires.

1. *Pour une meilleure intelligence de S. Thomas.* L'un des bienfaits qu'apportera la fréquentation des représentants de la théologie monastique traditionnelle sera de faire mieux comprendre la formation et la personne de S. Thomas, par conséquent mieux apprécier son œuvre, à la fois quant à la doctrine qu'elle contient et à l'expression qu'il a su lui donner. Après avoir évoqué l'atmosphère spirituelle qu'était celle du Mont-Cassin et de l'ensemble des monastères, le R.P. M. Hubert, O.P., ajoutait que S. Thomas lui-même en est doublement éclairé : « De cinq à quatorze ans, à l'âge où se forme le caractère et la psychologie, les intuitions et les sensibilités profondes, en ce temps où l'homme reçoit des emprises et habitudes définitives, pendant dix ans, le fils de Landolphe d'Aquin vécut dans cette atmosphère, à cette école de pensée, de prière et de vie eschatologique.

1. Sous les titres *Richesses spirituelles du XII*e *siècle*, dans *La vie spirituelle*, C (1959), p. 300, et *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 203-208, j'ai essayé de caractériser et de « situer » saint Anselme.

2. Dans le *Dictionn. de spiritualité*, fasc. XXXV-XXXVI, (1963), art. *France. Moyen âge*, col. 842-847, j'ai donné nn aperçu des travaux récents et généralement remarquables, dont les victorins ont fait l'objet.

C'est le décor religieux, intellectuel et psychologique où se prononçait le « Père ! Qu'est-ce que Dieu ? ». C'est selon ce style de vie religieuse qu'il se forgea, par la grâce de Dieu, dans une vie contemplative intégrale, cette âme profonde, support et lumière de son intelligence unique. D'autre part c'est à cette école, encore, comme école de belles lettres, que S. Thomas apprit à écrire avec cette perfection et ce goût qui le distinguent de tous ses contemporains et qui font du style de la *Somme* une matière inépuisable et jusqu'ici inexploitée de recherches philologiques. Tout un versant, quasi inexploré et inculte, des objets de commentaires historiques de S. Thomas se révèle brusquement » [1].

Déjà le R.P. A. Duval, O.P., avait émis une observation analogue [2], dont la justesse a été confirmée par l'étude comparative de la notion de vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition [3]. De plus en plus, il s'avère qu'on ne peut lire intelligemment les ouvrages théologiques du Docteur Commun sans connaître les sources, patristiques et spirituelles, de son enseignement. Car lui-même puisait, autant qu'il le pouvait, dans les écrits des Pères, à la fois des idées et la ferveur qui permettait à son génie spéculatif d'en profiter au maximum. Son biographe nous dit que « tous les jours, pour exciter sa dévotion, il lisait l'une des *Conférences* de Cassien, et qu'il en donnait la raison : « Dans cette lecture je recueille la dévotion, grâce à laquelle il m'est plus facile de m'élever dans la spéculation, *ex qua facilius in speculatione consurgo* ; ainsi l'attachement à Dieu — l'*affectus* — se répand en dévotion, et grâce à lui l'intelligence monte vers de plus hauts sommets ». Tous les mots portent, en ce texte

1. *Bulletin thomiste,* X (1957-1959), p. 189.

2. « Peut-on faire remarquer qu'un certain commerce avec ces pages, écrites par des moines qui ne furent ni de grands génies ni de grands saints, profiterait à l'étude des articles de la *Somme théologique* traitant de la contemplation et de la vie contemplative ? On y trouverait cette sève vivante que les sentences de saint Grégoire citées ici ou là par saint Thomas veulent précisément faire deviner... », *Rev. des sc. philos. et théol.*, XXXVII (1954), p. 196.

3. Sous le titre *La vie contemplative dans saint Thomas et dans la tradition,* dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, XXVIII (1961), p. 251-268, j'ai donné les résultats d'une telle étude.

admirable : *ut sic affectus habeat unde se in devotionem diffundat, ut intellectus ex huius merito ad altiora ascendat.* Ainsi, pour Guillaume de Tocco, rapportant les paroles du Docteur angélique, l'intelligence est un fruit de la dévotion, de l'*affectus : ex huius merito,* et il ajoute qu'en cela S. Thomas « imitait l'exemple de son père S. Dominique, lequel lisait fréquemment le même livre — les *Conférences* de Cassien —, parvenant grâce à lui, au sommet de la perfection : *magnum perfectionis apicem apprehendit* ». Et si S. Thomas, poursuit-il, égale en gloire les autres Docteurs, c'est parce que sa sainteté fut semblable à la leur [1]. Elle s'alimentait à leurs enseignements. Il est beau que S. Thomas ait cité ce mot d'*affectus* — dont le sens est beaucoup plus riche que celui du terme « affection » —, qu'on retrouve à toutes les étapes de la tradition spirituelle de l'Occident, de Cassien à S. Bernard. Il nous donne à penser que lorsqu'il dit *speculatio,* il n'entend pas seulement une activité de la raison, mais ce regard sur Dieu que désignait ce mot dans la littérature antique, où il traduit *theoria.*

On raconte que S. Thomas, s'étant rendu à l'abbaye de Saint-Denis pour vénérer les reliques et visiter les moines, ses étudiants, au retour, lui montrèrent la ville de Paris : « Voyez, maître, comme elle est belle ! Voudriez-vous en être le seigneur ? » Il répondit : « J'aimerais mieux avoir les homélies de S. Jean Chrysostome sur l'Évangile de S. Matthieu » [2]. Cette réflexion a été retenue par l'hagiographie parce qu'elle symbolise, d'une part, combien frère Thomas désirait recourir aux Pères de l'Église, et singulièrement aux Pères grecs, d'autre part combien il était difficile pour lui et pour tous, de son temps, de trouver leurs écrits en dehors des bibliothèques monastiques. Il préférait un texte patristique à Paris la grand'ville, qui abritait alors l'Université catholique et pontificale de l'Église. L'amour de S. Thomas pour Chrysostome et pour Cassien nous rappelle l'utilité qu'il y a toujours pour nous à reprendre contact avec la patristique, celle de l'antiquité comme celle du moyen âge. Il

1. GUILLAUME DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis,* 22, *Acta Sanct. Boll.,* Martii I, Paris, 1865, p. 665.
2. *Ibid.,* 43, p. 671.

n'est pas jusqu'à la notion même de théologie qui ne s'éclaire à la lumière de l'idée qu'en avait donnée la tradition : « Elle est destinée à entretenir le désir de Dieu, elle est une anticipation du ciel : n'est-ce pas déjà le prélude de la théologie ' contemplative ' de S. Bonaventure et de la théologie subalternée à la vision ' de S. Thomas» ? [1] L'historien à qui nous devons cette dernière observation remarque ailleurs que le Docteur Commun maintient clairement ce qui était le but de la théologie dans la tradition monastique : *Finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae Veritatis in patria* [2]. Mais « traduisant exactement l'idée des saints dans un langage neuf, susceptible d'être entendu dans les écoles, il parle de subalternation » [3]. Si S. Thomas a su réaliser cette synthèse de la scolastique et de la théologie traditionnelle, ne doit-il pas être, en cela aussi, notre modèle et notre maître ? [4]

2. *Pour le renouveau de la théologie.* Nul doute que la théologie, comme tant d'autres activités qui s'exercent en l'Église, ne traverse aujourd'hui une crise, au meilleur sens du mot : la manière dont on la pratique est remise en question, confrontée à la fois avec la tradition et avec les besoins religieux de notre temps. L'excellent historien du Vénérable Libermann montrait naguère que le problème des rapports entre science de Dieu et vie spirituelle a hanté ce saint personnage — qui le résolut dans sa personne et dans son œuvre — et continue de se poser. Et après avoir rappelé que « les plus grands théologiens de l'Église — S. Augustin, S. Bernard, S. Thomas, S. Bonaventure — ont été en fait et en même temps d'éminents mystiques », il concluait : « C'est dans la ligne, pensons-nous, d'une théologie monastique que cet effort a les meilleures chances d'aboutir » [5]. Déjà le R.P. Z. Alszeghy, S.J., alors doyen de la Faculté de théologie de l'Université grégorienne, avait marqué tout le profit que la

1. C. Dumont, dans *Nouvelle Rev. théol.*, LXXX (1958), p. 103.
2. *Sent.*, Prol., q. 1, a. 3, sol. 1, cité par C. Dumont, *La théologie comme science...*, p. 42, n. 70.
3. *Ibid.*, p. 42.
4. Dans *L'idée de la royauté du Christ au XIII[e] siècle*, Paris (Coll. *Unam sanctam*, 32), 1959, p. 65-107, j'ai montré comment saint Thomas apparaît comme un témoin privilégié de la théologie au XIII[e] siècle.
5. *Le Vénérable Libermann*, p. 248.

théologie scolastique d'aujourd'hui peut tirer de la monastique [1]. D'aucuns distinguent les fonctions de la théologie en ce qu'elle est scolastique, kérygmatique et contemplative, la première se rapportant à l'étude scientifique, la seconde à la proclamation qu'elle rend possible, la troisième à la vie de prière qu'elle alimente, et qu'elle suppose aussi.

Il n'y a pas ici à indiquer de nouveau comment maintenir, pratiquement, le lien entre ces trois activités [2]. Il vaudra mieux citer, parmi d'autres, un témoignage dont la sincérité et la simplicité ne manquent pas de grandeur. Il est emprunté à la vie d'un monastère où étaient parvenues les idées qui ont cours sur la théologie monastique, « sur sa légitimité, sa place, ses conditions, ses rapports avec la théologie spéculative scolastique. Le moment nous a semblé venu de passer aux actes. Une expérience en effet s'impose ; le besoin est trop évident, trop actuel, trop grave pour qu'on s'en tienne à des paroles. Cette théologie, certes, est une vieille dame des temps passés, mais la solution ne serait-elle pas valable encore, moyennant adaptations ? En tout cas voici ce qui a semblé le meilleur. Chaque matin a lieu un cours d'une heure, sur tous les grands dogmes de notre foi, et orienté délibérément vers la contemplation des mystères de manière à intensifier la vie d'oraison, rendre la *lectio divina*

1. *Contributi alla teologia bernardina*, dans *Gregorianum*, XXXVIII (1957), p. 340. On peut ajonter cette déclaration du R.P. Th. Camelot, O.P. : « La permanence dans l'Église d'une théologie monastique rappellera, s'il en était besoin, aux théologiens scolastiques qu'ils doivent ' entretenir ' vitalement leurs racines dans le sol scripturaire, patristique, monastique (Chenu, p. 349). Elle pourra anssi leur rappeler que si le théologien parle de Dieu avec toute l'audace de sa confiance dans la raison, il ne peut le faire que dans le respect du mystère. Ces deux théologies sont complémentaires : l'unique théologie garde cette double fidélité à saint Bernard comme à saint Thomas », *Théologie monastique et théologie scolastique*, dans *Rev. des sc. philos. et théol.*, XLII (1958), p. 253 ; la citation est empruntée au livre du P. Chenu, *La théologie au XIII[e] siècle*, Paris, 1957. Dom O. Lottin a également protesté contre ceux qui établissent volontiers une cloison étanche entre la théologie scolastique et la théologie dite monastique, comme s'il fallait opter pour l'une d'elles aux dépens de l'autre, dans *Bull. de théol. anc. et médiév.*, IX (1963), p. 106, n. 342, à propos du livre de E. Bertola, *S. Bernardo e la teologia speculativa*, Padoue, 1959.

2. Dans *Theology and Prayer*, et dans la traduction de cette étude en espagnol qui a paru daus *Seminarios*, IX (1963), p. 465-478, j'ai donné sur ce point des indications.

plus nourrissante et plus profonde, enfin permettre de participer, avec une pleine intelligence spirituelle, à la vie liturgique, centre et âme de la vie monastique. Éliminant sans pitié les recherches curieuses, les discussions et les développements abstraits, il nous reste encore une immense matière : la Parole de Dieu, les écrits des Pères et des grands Spirituels, les textes liturgiques, enfin ce que la théologie scientifique a élucidé de certain, et qui demeure si précieux quand une formulation simple le rend assimilable » [1]. « Un tel enseignement vise essentiellement l'unification de la personne dans son mouvement vers Dieu, et toutes les disciplines doivent converger, être intégrées dans cette démarche. Il faudrait qu'elles soient absorbées, on a envie de dire : sans que l'auditeur s'en aperçoive, tellement l'« information » théologale doit rester le souci constant, le pôle actif d'unité. Précisément, la différence entre théologie monastique et théologie spéculative scolastique consiste en ce que, dans la seconde, le problème d'intégration et de finalisation en vue du contact avec Dieu regarde les sujets eux-mêmes, alors que, dans la première, la solution est recherchée non dans les dispositions subjectives de l'étudiant seulement, mais aussi dans la façon dont la matière est présentée » [2].

Une telle pratique n'est-elle souhaitable que pour des moines ? Elle admettra, certes, en d'autres milieux, des adaptations. Partout, d'ailleurs, il sera difficile que la réalisation réponde parfaitement au programme idéal : cette imperfection inhérente à tout enseignement qui se veut à la fois témoignage spirituel et doctrine scientifique ne sera point sans signification, sans valeur sanctificatrice : elle rappellera qu'il faut toujours tendre vers plus de lumière, mais que le temps présent est celui de la foi obscure, dont une spéculation trop claire dégraderait le mystère [3]. La conception traditionnelle de la théologie comme prière en même temps que comme science aidera à conserver une très

1. *Images de Toumliline*, mai 1961, p. 18.
2. *Ibid.*, juillet 1961, p. 30.
3. Qu'une imperfection et une insatisfaction du même genre soient également inhérentes à la liturgie, c'est ce qu'a rappelé Dom H. DE SAINTE MARIE, *Liturgie de la terre et liturgie du ciel*, dans *La Maison-Dieu* 73 (1963), p. 113-115 et 119.

haute idée de la transcendance de la révélation par rapport à toutes les explications que l'on peut en donner. A force de dialectique, on risquerait de se croire maître de la vérité. Seule une théologie priée, célébrée dans la liturgie, acquise dans une atmosphère contemplative, maintiendra le théologien dans une humble attitude de supplication, d'action de grâces et d'adoration.

On voit comment ce que certains appellent une « redécouverte » de la théologie monastique et traditionnelle s'insère dans le vaste mouvement de renouveau qui fait aujourd'hui distinguer ce que M.R. Laurentin caractérise comme « deux conceptions de la théologie : l'une bien connue et sûre de ses pas parce qu'elle est établie dans les manuels depuis un bon siècle..., l'autre, moins élaborée, moins bien définie, à la fois parce qu'elle a plus de respect du Mystère, et parce qu'elle est en recherche. Le ressourcement qu'elle a entrepris n'a pas encore pris forme dans un corps de doctrine complet et synthétique » [1].

3. *Pour le travail œcuménique.* Enfin la conjoncture œcuménique dont s'honore l'Église d'aujourd'hui ne peut qu'être favorisée par un renouveau de la théologie traditionnelle. Le principe qui, sur ce point, entre en jeu est celui de la légitimité d'un pluralisme théologique dans l'unité de l'Église, de même qu'y est reconnu — entre l'Église latine et les Églises orientales — un pluralisme juridique et rituel. Le pluralisme de pensée tient à la constitution de la nature humaine, diverses formulations et méthodes de réflexion résultant de mentalités différentes ou successives ; il tient aussi à la transcendance de la Vérité révélée. Aussi a-t-il toujours eu droit de cité dans l'Église catholique : il n'y porte aucun préjudice à l'unité doctrinale, qu'il illustre au contraire, comme la variété des langues met en lumière l'unité de la foi, comme la diversité des rites confirme l'unité du culte et des saints sacrements. Admettre un tel pluralisme théologique n'est, d'ailleurs, en aucune manière introduire le relativisme, ni refuser d'avoir, pour soi-même, des idées fermes, ni re-

1. R. Laurentin, *L'enjeu du Concile. II. Bilan de la première session*, Paris, 1963, p. 35. Cette citation fait saisir la difficulté qu'il y a à définir en termes clairs le type de théologie dout il s'agit ici.

noncer à la discussion intellectuelle. C'est proclamer la volonté de ne rien sacrifier des trésors de la tradition.

Or l'avènement de la théologie scolastique, en Occident, s'est accompli postérieurement au schisme avec l'Église orthodoxe. De ce point de vue, une forme de théologie d'expression plus purement biblique et patristique peut offrir aux frères séparés un point de départ commun pour les travaux qui veulent préparer leur réunion. Aussi les théologiens qui, de part et d'autre, sont engagés dans cet effort — auquel le Saint-Siège donne tant d'encouragements — se réjouissent-ils du renouveau de la théologie traditionnelle. Le témoignage en a été rendu publiquement, du côté catholique, par des dominicains comme le R.P. Le Guillou [1], le R.P. Beaupère [2] et Mgr Dumont [3], du côté orthodoxe par un moine roumain [4]. Faut-il ajouter que, dans la perspective protestante, il y a également intérêt à ramener l'attention sur les données anciennes, communes à toute la tradition, que la théologie scolastique a pour rôle d'expliciter

1. « Il ne faudrait pas oublier d'ailleurs la pluralité des traditions, même en Occident, et l'importance que pourrait avoir la renaissance d'une théologie monastique. Le R.P. Chenu a longuement souligné combien cette tradition avait été le terreau de la théologie scolastique dont celle-ci ne pouvait s'abstraire si elle se voulait vivante », *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris (Coll. *Unam sanctam*, 34), 1960, t. II, p. 244.

2. « C'est une véritable théologie, c'est-à-dire un effort d'interprétation et d'élaboration des vérités révélées », écrit, au sujet de la théologie monastique, le R.P. R. Beaupère, *Pour une symphonie concertante de la pensée chrétienne*, dans *L'Église en plénitude*, Paris, 1962, p. 165, et, plaidant pour le pluralisme, il ajoute, p. 167 : « Dans l'unité d'un même savoir, cette théologie se distingue de la scolastique. »

3. *La parole du Christ dans toute sa richesse*, dans *L'Église en plénitude*, p. 155, n. 1 ; après avoir reconnu dans la théologie monastique « une véritable théologie », et à propos de ce « courant de théologie monastique jamais interrompu en Occident, bien qu'il ait coulé longtemps de façon quasi souterraine », Mgr Dumont ajoute : « Nous ne pouvons que nous réjouir de sa résurgence à laquelle nous assistons aujourd'hui. »

4. « On voit déjà, peut-être, dans quel sens la théologie monastique pourrait soutenir uu dialogue fécond avec les théologies des communions issues de la Réforme », *A l'intérieur de l'unité. Le moine*, dans *L'Église en plénitude*, p. 208 ; l'auteur, qui signe : *Un moine de l'Église orthodoxe de Roumanie*, déclare, p. 203, que la théologie monastique « rappelle, par sa seule présence, que le temps de la théologie patristique n'est jamais clos dans la vie de l'Église. »

mais auxquelles elle ne peut, même pas en apparence, se substituer ? Sans doute n'avait-*elle* pas essayé de le faire, — l'exemple de S. Thomas, qui a été rappelé plus haut, suffirait à le prouver. Mais il est bon, il est providentiel, que l'accent soit mis à nouveau sur le courant théologique traditionnel, dont l'importance sera si grande en l'œuvre, préparée par Dieu, de la réunion des chrétiens.

Clervaux. J. LECLERCQ O.S.B.

« La Rencontre »

Pendant une semaine, la presse n'a parlé que de cette « rencontre ». On lui attribuait un rôle historique, presque miraculeux. D'autres — au contraire — hochaient la tête, en disant (ou pensant) : « du spectacle ». Puis — après quelques jours, — ce fut le silence, l'oubli. Cette monstruosité est une marque de notre époque : l'événement ne doit pas durer plus de quelques heures. Tout se joue sur une impression fugitive, dont le bariolé doit compenser le superficiel... Mais cette fois, les dimensions de l'événement, ses acteurs, définissent une réalité si grave et significative que nous ne pouvons rester des spectateurs, même enthousiastes et optimistes. Notre conscience ecclésiale nous pousse à examiner d'une manière approfondie ce qui vient de se passer, à étudier ses implications, à comprendre ses antécédents et ses conséquences. Cet examen doit être libre de toute euphorie, il doit être objectif et réaliste...

Commençons donc par évoquer le mystère même de la rencontre. Pour cela, ouvrons les Écritures. Le mot revient 86 fois: 68 fois dans l'Ancien Testament et 18 dans le Nouveau. Mais les sens qu'il revêt sont très divers et il faut un regard attentif pour découvrir sa réalité proprement religieuse. Toute l'histoire des relations entre Dieu et l'homme est décrite dans la Bible comme une série de rencontres. Le mot lui-même est employé : « Peut-être Yahveh fera-t-il que je le rencontre », dit le prophète (*Nombres* 23,3). Et en effet : « Dieu vient à sa rencontre et lui dit »...

Mais en général ces « rencontres » avec Dieu sont des théophanies, des révélations de Dieu à l'homme, tantôt redoutables (« tu ne peux voir la face de Yahveh car l'homme ne peut la voir et demeurer en vie » (*Ex.* 33, 20), tantôt réjouissantes (Yahveh n'était pas dans l'ouragan, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais dans le bruit d'une brise légère. *I Rois*

19, 12). Dans le Nouveau Testament elles deviennent humaines, intimes, touchantes : « Couverte jadis de ténèbres et de fumée, la voilà à présent vénérable et sainte la montagne où se sont arrêtés tes pieds, Seigneur », chante l'Église au jour de la Transfiguration [1], témoignant ainsi que c'est le même Dieu qui s'est manifesté au Sinaï et sur le mont Thabor.

On a souvent dit que dans toute religion c'est l'homme qui cherche Dieu mais que dans la Bible c'est Dieu lui-même qui vient à la rencontre de l'homme. Tout le plan de la rédemption peut être compris à la manière de cette vérité. C'est pour trouver l'homme, pour le rencontrer face à face, pour l'attirer à lui que le Verbe s'est fait homme et c'est sur l'imploration dialoguée d'une rencontre suprême que se termine le dernier livre des Écritures, résumant ainsi toute la réalité de l'histoire et toute la nostalgie de l'éternité : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! Et que celui qui écoute dise : Viens ! » et la réponse foudroyante de Celui qui est l'*A* et l'*Ω* résonne quatre fois : « Mon retour est proche » (*Ap.* 22, 17 et *Ap.* 3 ; 22, 7, 12 et 20).

On peut dire, par conséquent, que la rencontre est l'archétype du phénomène religieux, archétype qui se révèle dans toutes les conditions humaines et se reflète dans la vie la plus quotidienne. Essayons de suggérer cette expérience fondamentale. Nous parlons souvent d'une rencontre comme d'un événement fortuit, contingent, inattendu. On se rencontre dans le courant de la vie, comme on se rencontre dans la rue, tels deux navires qui se croisent : « Ship, that pass in the night » — titre d'un roman anglais. Cet aspect de la rencontre nous ne le trouvons pas dans la Bible. Car, pour elle, il n'y a rien de fortuit dans la vie humaine: « vos cheveux mêmes » ne sont-ils pas « tous comptés » ? (*Mat.* 10, 30). Mais des rencontres parfois semblent accidentelles, parce que l'homme ne saisit pas leurs causes et ne soupçonne pas leurs résultats : « Philippe rencontre Nathanaël et lui dit : Celui dont il est parlé dans la Loi... nous L'avons trouvé »... Nathanaël, le sceptique, pouvait-il prévoir que cette rencontre bouleverserait toute sa vie ? Simon de Cyrène, lorsqu'il rencontra Jésus conduit du Calvaire, pouvait-il savoir qu'il deviendrait le

1. Office byzantin, Grandes Vêpres. Idiomèle ton 4.

« Stavrophore » du Seigneur ? Il n'y a donc pas de rencontres fortuites mais il y a des rencontres « inconscientes », méconnues, qu'on ne remarque pas, et qui semblent n'avoir laissé aucune trace. Mais voici qu'après bien des années on découvre leurs résultats et elles apparaissent comme les carrefours secrets de notre vie.

Parfois aussi l'importance d'une rencontre inattendue se révèle immédiatement. Abraham n'attendait pas la visite de l'Éternel, quand il était assis à l'entrée de sa tente, au plus chaud du jour. Mais il leva les yeux et vit trois hommes qui se tenaient debout devant lui ; aussitôt il courut à leur rencontre et se prosterna jusqu'à terre... et dit : ...« Veuille ne pas passer près de ton serviteur sans t'arrêter. Qu'on apporte un peu d'eau pour vous laver les pieds et vous vous étendrez sous l'arbre » (*Gen.* 18, 1-4). Dans ce récit, nous découvrons un nouvel aspect de la rencontre : elle peut devenir l'expression du respect, de la vénération, de l'affection. Ainsi dans ces textes : « Melchisédech, roi de Salem, rencontrant Abraham, apporta du pain et du vin et prononça cette bénédiction »... (*Gen.* 14, 18). « Dès que Lot vit les deux anges, il se leva à leur rencontre et se prosterna face contre terre » (*Gen.* 19, 1).

Les exemples d'une telle rencontre, — vénération — sont innombrables dans la Bible ; ils culminent à l'Entrée du Christ à Jérusalem quand « les gens sortirent à sa rencontre, ayant pris des rameaux de palmiers et criant : « Hosanna, béni soit celui qui vient au Nom du Seigneur » (*Jean* 12, 19).

Tournons-nous maintenant vers les mobiles d'une rencontre, c'est-à-dire vers ses antécédents subjectifs et psychologiques. Souvent ils ne se laissent pas formuler d'une manière précise. Ils peuvent sommeiller dans l'âme comme des désirs indistincts, un attrait, un pressentiment... Ils peuvent nous pousser à une action dont le sens ne se révélera que plus tard. Plus encore, ils influencent profondément la volonté claire, l'action préméditée.

Nous arrivons ainsi à la dernière forme de la rencontre — celle qui est voulue, prévue, préparée. La plus grande sagesse peut s'unir ici à la plus invincible passion [1] ; mais elles peuvent aussi

1. Nous pensons surtout aux passions dans la vie religieuse : la passion ecclésiale (« Le zèle de ta maison me consume » *Ps.* 119, 139), les passions coufessionnelles...

se contredire. La passion peut très bien se servir de l'intelligence, comme l'intelligence peut contrôler la passion. On ne peut donc ni les isoler l'une de l'autre, ni les identifier. Les rencontres conscientes et préméditées peuvent à leur tour se diviser selon leurs buts. Les unes restent de purs événements, autant de faits uniques et passagers. On se les rappelle, mais elles ne suscitent pas une durée. D'autres, au contraire, sont prédestinées à devenir les premiers chaînons de longues chaînes, le commencement d'un nouvel état, la naissance d'une nouvelle vie. Tout notre destin s'éclaire par de telles rencontres, toute notre vie en dépend, comme les fleurs et les fruits dépendent de la graine.

Récapitulons brièvement les éléments qui font d'un fait divers une « rencontre ».

C'est d'abord l'ordre objectif qui unit toutes les heures de notre existence pour en faire le cosmos du temps créé, l'organisme des événements — « l'aspect mobile de l'éternité ». Pour les croyants, c'est la Providence. Les philosophes parleront du caractère dialectique de l'existence ; les musulmans le nommeront « kismet », les anciens — « ananké »... Ce facteur peut rester caché : c'est la rencontre « inconsciente ». Il peut être pressenti et suivi, c'est la rencontre « subconsciente ». Enfin, quand il est compris, voulu, conscient — la rencontre devient préméditée. D'autre part, la rencontre peut rester stérile ou porter des fruits ; ceux-ci peuvent se limiter à un moment, ils peuvent aussi consister en une nouvelle vie, en un nouvel état de choses.

Telles sont les données immédiates et manifestes d'une phénoménologie de la rencontre.

Maintenant nous pouvons mieux comprendre ce qui s'est passé à Jérusalem le 6 janvier. Nous laissons à nos lecteurs la tâche d'analyser de ce point de vue la rencontre du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras I et de découvrir dans leurs paroles et dans leurs gestes leur foi, leur espérance et leur effort pour accomplir la volonté du Christ. Pourtant nous voudrions suggérer ce qui constitue, — à notre opinion — le sens objectif de cet événement et quelle attitude nous devons adopter à son égard.

Il se présente à notre pensée comme le surgissement d'une icone celle, justement, de la véritable rencontre.

Toute icone a un double aspect. D'un côté, elle est toujours concrète, visible, elle appartient à ce monde par ses formes, ses lignes, ses couleurs. D'autre part, elle n'est jamais limitée aux dimensions terrestres, elle entraîne et conduit celui qui la contemple vers les suprêmes réalités. « *A realibus ad realiora* », « du Type au Prototype », — tel est le chemin que l'icone propose à ceux qui n'y voient pas seulement un objet d'art, mais un facteur de vie spirituelle. De ce point de vue l'icone est : 1) *Une révélation* (de ce qui est invisible en soi mais peut être perçu dans des incarnations terrestres) ; 2) *Un enseignement* (car les archétypes nous sont donnés non seulement pour être contemplés et admirés mais pour être réalisés et incarnés par nous et en nous) ; 3) *Une inspiration* (car l'icone n'est pas seulement une vision, une fenêtre ouverte sur l'autre monde, mais une réalité qui témoigne de la possibilité d'une « iconisation » du monde). L'icone a donc une valeur didactique, qu'elle accomplit par la force de l'inspiration qui — à son tour — résulte immédiatement de la contemplation de la beauté spirituelle.

De ce point de vue l'image des deux Patriarches — celui d'Occident et celui d'Orient — s'embrassant, se tenant par la main et marchant ensemble, doit être considérée comme une « icone de la rencontre ». Il serait prématuré d'y voir une icone de l'unité qui, dans les conditions présentes, ne peut être qu'un objet de nostalgie, d'espérance et de prière (le Patriarche Athénagoras l'a évoquée en disant qu'il espérait voir le jour où le Pape et lui même pourraient concélébrer avec le même calice — celui que le Pape lui a offert). Le service liturgique qui correspondrait à cette « icone de la rencontre » serait donc pour le moment non l'Eucharistie, mais la prière pour l'augmentation et la croissance de l'amour entre chrétiens, service pratiqué par l'Église Orthodoxe.

La rencontre — telle qu'elle a eu lieu — est grosse de conséquences et de promesses. Et « l'icone de la rencontre », considérée en tant qu'icone au sens technique du mot, a des antécédents et s'inscrit dans une tradition iconographique qui nous révèle tout ce qu'une rencontre peut contenir.

Nous pensons à ces rencontres purement humaines et pleines de tendresse et d'affection qui font l'objet de l'icone de la « ren-

contre devant la porte dorée » de Joachim et Anne [1], où à l'icone de la « visitation » — de la rencontre de Marie et d'Élisabeth. Nous ne pouvons étudier ici en détail ces deux chefs-d'œuvre. Notons seulement le fait essentiel : ces deux rencontres signifient le commencement d'une nouvelle vie, une « conception » de l'avenir, que ce soit la naissance de la Mère de Dieu ou celle de Dieu Lui-même. C'est le grand courant de l'eau vive « qui se précipite vers la vie éternelle ». Et de là nous vient un grand espoir : car si l'Église est le Corps du Christ et la descente perpétuée du Saint-Esprit, nous — ses membres — sommes tous appelés à concevoir le Seigneur qui naît dans notre âme pour nous faire participer à la vie divine...

Un autre antécédent de cette icone de la rencontre à Jérusalem est l'œuvre d'un pieux iconographe catholique [2] qui nous a légué un dessein représentant un évêque romain et un évêque orthodoxe, dans leurs vêtements sacerdotaux, se donnant le baiser de paix et le Christ au-dessus d'eux les étreignant de ses bras et bénissant leur union.

L'essentiel de la rencontre de Jérusalem est simplement le fait qu'elle a eu lieu. Consciente, voulue, préméditée, préparée, aspiration à un nouvel état de choses, ouverture sur l'avenir, son sens le plus profond est d'être justement « l'icone de la rencontre » qui nous appelle tous à la réaliser dans notre vie, c'est-à-dire à rencontrer nos frères appartenant à une « autre chrétienté » pour continuer le cours de notre vie la main dans la main, les cœurs unis, dans la marche vers un même but, ce qui ne postule aucun programme, car les voies et moyens peuvent changer selon les conditions de lieu et de temps, mais signifie bien plus que tout programme, — une inspiration.

Léon ZANDER
Professeur à l'Institut orthodoxe Saint-Serge à Paris.

1. Cette icone illustre un passage du Protévangile de Jacques (IIe siècle) qui relate la rencontre des futurs parents de la Vierge après la prière solitaire où ils avaient chacun imploré la naissance d'un enfant.

2. C'est le regretté Joann Collette, peintre et mosaïste hollandais, qui prenait part à l'œuvre de rapprochement en peignant, en style byzantin, des icones des saints d'Occident : saint Martin, saint François et autres. C'est en 1934 qu'il eut cette vision et créa cette icone de la rencontre, anticipant et prophétisant l'événement de 1964. — L'icone de la « Rencontre » de J. Collette a servi longtemps de cliché-type aux publications de l'Iconographie d'Amay-Chevetogne (N. d. l. R.).

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — LA SECONDE SESSION DU CONCILE s'est terminée, comme nous l'avons noté en son temps [2], dans un

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Pasa Cadd. 35/1, Haliç-Fener, Istanbul) ; *AN* = *Anaplasis* (Leocharous 127, Athènes 142) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis 19, Athènes) ; *ECQ* = *The Eastern Churches Quarterly* (Benedictine Priory, 29, Bramley Road, Londres, N. 14) ; *EN* = *Enoria* (Akadimias 64, Athènes 143) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HC* = *Herder-Correspondence* (Hermann-Herder-Strasse, 4, Fribourg-en-Br.) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (*ibid.*) ; *HV* = *Hagioritiki Vivliothiki* (Volos) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *KA* = *Katholiek Archief* (Tervurenlaan 221, Bruxelles 15) ; *KEO* = *Kirix Ekklisias Orthodoxon* (Dramas, 92, Sepolia Athènes, 202) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes 142) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., USA) ; *LM* = *Lutherische Monatshefte* (Bugenhagenstrasse 27 III. Hambourg 1) ; *LR* = *Lutherische Rundschau* (17 route de Malagnou, Genève) ; *LW* = *Lutheran World* (*ibid.*) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New York 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte POB. 2006) ; *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes 147) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, B. P. 79, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RAOM* = *The Russian American Orthodox Messenger* (Willow Shore, Sea Cliff, L. I., N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj*, La Pensée russe (91, rue du Faubourg Saint-Denis, Paris 10e) ; *S* = *Ho Sotir* Pheidiou 3g (Athènes 142) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. 1) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Bonlogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 708) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

2. Cfr *Irénikon*, 1963, pp. 522 sv.

climat d'inachèvement et d'incertitude : non pas qu'on ait perdu ce qui avait été gagné depuis l'ouverture des sessions, mais en raison d'un piétinement pénible dû aux incidents qui s'étaient produits autour du vote des cinq points [1], et d'un retard tiré en longueur dans les derniers jours : on aurait pu mettre aux voix le premier chapitre du *De Ecclesia*, qui était prêt. Il n'y a pas lieu cependant de s'alarmer à propos de la seconde session. L'avenir montrera, nous en sommes sûrs, que ce qui a été élaboré durant les deux mois qu'on y a passés sera tout gain. Il faut attendre courageusement la continuation des débats. La préparation du VOYAGE DE PAUL VI en Terre Sainte et le secret dont il avait voulu l'entourer, ont été, il faut le croire, deux préoccupations très accaparantes pour lui durant les dernières semaines et cela aussi a dû être une cause de retard.

En ce qui concerne le voyage, dont l'événement le plus important a été la rencontre avec le patriarche Athénagoras, il a été relaté tant de fois déjà dans la presse que nous nous contenterons tout à l'heure d'en signaler certains éléments d'apparence ténue, mais qui, mis tous ensemble, constituent à eux seuls un avancement considérable dans les idées. Que cette rencontre ait été ardemment désirée de part et d'autre, cela ne peut faire de doute pour personne [2]. Elle n'eût pas eu lieu, que le pèlerinage eût eu en soi sa pleine raison d'être et n'eût été « œcuménique » que par l'attraction polarisante de l'Orient. Mais on peut difficilement croire que, dès le début de la décision du voyage, la rencontre n'ait pas été plus qu'une perspective vague de la part du Pape. Elle a certainement été un des mobiles du grand projet. Certains indices ont pu faire reconnaître après coup que, à travers les étapes de sa préparation, il y avait eu, en parallèle, la préoccupation d'une réussite de ce côté.

1. *Rectification : Irénikon*, 1963, p. 515, 5e ligne en bas : C'est le Card. Suenens, et non Doepfner, qui annonça le 15 octobre que des questions seraient proposées au vote.

2. Certains ont assuré que, déjà sous Pie XII, le patriarche Athénagoras avait caressé le projet d'une rencontre avec le Pape. Dans la revue *Ekklisia* d'Athènes (1er juin 1954), lors du douloureux millénaire de la séparation (1054-1954), le Prof. B. Ioannidis avait écrit un article émouvant (cfr *Irénikon*, 27, 1954, p. 205) dans lequel il disait eutre autres : « Une rencontre entre Pie XII et le Patriarche Athénagoras est-elle

Ainsi, les lettres échangées entre le Saint Siège et le patriarcat œcuménique à la suite de l'élection de Paul VI — information faite au Phanar par l'intermédiaire du Cardinal Bea, réponse du Patriarche par l'intermédiaire du métropolite Maximos de Sardes — [1], ont été suivies d'une correspondance directe entre les deux chefs d'Église. Le 20 septembre, une semaine avant la reprise du Concile, Paul V a écrit à Athénagoras I pour le remercier des souhaits reçus, et a repris l'idée de Jean XXIII répétant les paroles de l'Apôtre : « Oubliant tout ce qui est derrière, je suis tout entier tendu vers ce qui est devant » avec une allusion aux sacrements communs de baptême, du sacerdoce, de l'eucharistie [2]. Le 22 novembre, le Patriarche écrivait à son tour à Paul VI une lettre très avenante, reprenant la même exhortation de l'Apôtre et se réjouissant de sentir chez son correspondant le désir de la pleine réalisation de la volonté du Seigneur concernant l'unité [3]. Au Congrès de Venise (3-6 septembre 1963) pour la célébration en Occident du millénaire du Mont Athos, le Patriarche avait envoyé un délégué personnel avec un message de bienveillance et de remerciement. Paul VI, de son côté, avait fait remettre au Patriarche par l'intermédiaire de ce même délégué la médaille de son couronnement, frappée à son effigie. Le patriarche conserva sur lui cette médaille et la montra au Pape durant la rencontre de Jérusalem en lui disant « Vous êtes toujours avec moi » [4].

Dès que le pèlerinage fut annoncé au Concile, le 4 décembre, le Patriarche s'empressa, deux jours après, d'en souligner l'importance dans un discours, et de souhaiter qu'à cette occasion tous les chefs d'Église d'Orient et d'Occident puissent se ren-

impossible ? Combieu une rencontre semblable réchaufferait les relations des deux Églises ! Ce serait en 1954 une réponse très chrétienne à 1054. Alors se sont séparées les deux Églises ; qu'aujourd'hui elles se rapprochent ! ». Le Prof. Ioannidis est mort récemment, trop tôt hélas ! pour apprécier la rencontre. Quant à la revue *Ekklisia*, elle ne semble pas avoir coutinué tout à fait dans la même ligne. — A noter que le Patriarche œcuménique avait, sous le Pontificat de Jean XXIII, exprimé plusieurs fois le désir explicite de rencontrer celui-ci (cfr *Irénikon*, 35, 1962, p. 98).

1. Cfr *Irénikon*, 36, 1963, p. 541 sv.

2. *Ibid.*, p. 541.

3. *Ibid.*, p. 542.

4. Interview du P. A. Scrima, dans *La Croix* du 7 janvier 1964. — Un petit volume vient de paraître (Paris, Éd. du Centurion). PAUL VI, *Pèlerinage en Terre Sainte*, où sont très utilement rassemblés tous les discours du Pape lors de son voyage.

contrer dans la sainte ville de Sion, afin de demander dans une commune prière sur le Golgotha et devant le saint Sépulcre, « que s'ouvre, pour la gloire du saint nom du Christ, la voie d'un rétablissement complet de l'unité chrétienne » [1].

On se rappelle, d'autre part, le discours tenu devant le Pape par le métropolite de Thyatire le 29 décembre *(Conscious of the significance of this historic moment)*, lors de la préparation du cérémonial de la rencontre, discours dans lequel il était proposé audacieusement au Saint-Père de prendre l'initiative, avec l'accord des autres patriarches et des chefs des Églises d'Orient et d'Occident, d'une discussion commune *(panchristian Conference)* pour le bien de l'Église. Fait remarquable : ce discours prononcé en anglais, n'a pas été traduit par l'*Osservatore Romano*, qui ne l'a inséré que dans sa langue originale, avec les précautions voulues pour ne pas lui donner trop d'importance [2].

Quant à la rencontre elle-même, quelques faits sont à rapporter ici, que nous ne situons pas nécessairement dans leur ordre chronologique : 1° Le Pape et le Patriarche ont récité ensemble, avec leur entourage interconfessionnel, le *Pater*, prière du pardon par excellence et de l'unité; 2° Ils se sont embrassés

1. Cfr *Irénikon* 36, 1963, p. 743. — Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici que, en 1959, S. S. le Patriarche Athénagoras, lors d'un premier pèlerinage en Terre Sainte, n'avait cessé, durant tout son voyage, de proclamer la nécessité de l'union des chrétiens. Dans un discours à Jérusalem, il fit alors cette déclaration vraiment prophétique : « Je profite de mon pèlerinage pour lancer un appel à tous les chefs religieux des communautés chrétiennes en vue de l'union des deux Églises, orthodoxe et catholique. J'invite tous les membres du clergé de cette ville à travailler à la réalisation de cette union, ici surtout où Notre Seigneur nous a appelés à l'amour, à la paix, à l'unité. *Les chrétiens du monde entier ont leurs regards fixés* sur leurs frères de cette ville éternelle où est apparu le Christ et où il a commencé sa mission. Charité, paix, union, triple recommandation, formulée par le Sauveur et que nous devons réaliser surtout dans les circonstances actuelles » (cfr *Vivante Afrique*, n° 207, mars-avril 1960, p. 48). — Parler des « regards de tous les chrétiens du moude entier fixés sur la ville éternelle de Jérusalem » ne pouvait s'appliquer littéralement qu'en un moment de l'histoire où les moyens télévisuels permettaient la réalisation d'un tel souhait. — D'autre part, on verra, en lisant plus loin les pages de cette chronique, que, à côté de la joie et de la consolation qu'a pu apporter au Patriarche sa rencontre avec Paul VI, celle-ci a été par ailleurs un véritable calvaire.

2. « *A titolo di documentazione.* » *O. R.*, du 30-31 déc. 1963, p. 2.

dans un geste qui ne peut signifier autre chose qu'une volonté très nette de réconciliation. Les assistants ont tous évoqué l'impression charismatique qui s'est dégagée à ce moment, et qui s'est communiquée à tous les membres présents dans une atmosphère de Pentecôte; 3° Pape et Patriarche ont lu ensemble, alternativement, les émouvants versets du chapitres XVII de saint Jean, contenant l'*Unum sint*; 4° Ils ont tous deux donné, dans un même geste, la bénédiction à toute l'assemblée qui se trouvait autour d'eux; 5° Le Pape a fait don au Patriarche d'un calice d'or, pour la célébration eucharistique. Peu après, reprenant des allusions antérieures, le Patriarche déclara à la presse qu'il souhaitait ardemment voir le jour où il pourrait mêler dans ce calice, le vin et l'eau avec l'évêque de Rome; 6° Une semaine plus tard, le Patriarche eut l'occasion de faire envoyer à Paul VI trois flacons de vin de messe de Patmos, pour sa propre célébration. Le pape répondit qu'il remerciait le patriarche de ce geste « qui symbolisait la permanence de l'unique sacrifice du Christ et la participation au même sacerdoce et au même sacrement » [1] ; 7° Enfin, au terme de tant d'échanges, le patriarche fit don au Pape d'une Panaghia richement ornée. Celui-ci se la passa au cou avec l'aide de son donateur, pendant que quelques membres orthodoxes de l'assemblée s'écriaient, comme aux ordinations : « *Axios ! Axios ! Axios :* il est digne ! » Le tout doit être encadré des deux discours respectifs, en grec et en latin, que le Patriarche Athénagoras et le pape Paul VI se sont faits l'un à l'autre: (« *Χαρᾶς αἰτία καὶ πλήρωμα* : une cause de joie et une plénitude [*Athénagoras*], *Vehementer nos commovet (Paul VI).*

Tous ces faits ont dû opérer un changement énorme dans les relations entre les deux Églises. Beaucoup de problèmes ne pourront plus désormais se poser comme jadis. On nous a assuré d'autre part que le Patriarche avait témoigné, dans sa conversation avec Paul VI, de la joie qu'il avait ressentie en lisant le texte de la Constitution du Concile *De Sacra Liturgia.* « Cela seul, aurait-il dit, suffirait à être une cause de très grand rapprochement ». On sait du reste que les rédacteurs de ce texte ont eu présent à l'esprit la sensibi-

1. *La Croix* du 1er février 1964, suite à l'interview du P. Scrima.

lité des Églises orientales et leurs liturgies. Aussi, a-t-on été impressionné par les rumeurs qui ont circulé aussitôt après la publication du *Motu Proprio* du 25 janvier 1964, qui donnait les premières applications de cette Constitution. Beaucoup, notamment parmi les Pères du Concile, on cru comprendre que la manière dont avait été rédigé ce *Motu proprio* essayait de reprendre ce qui avait été déclaré comme nettement ressortissant au pouvoir des évêques dans la Constitution elle-même. La parution officielle du document, qui a été modifié en conséquence, aura sans doute rétabli un peu d'ordre[1]. Mais qu'on ne s'y trompe pas : s'il est déclaré dans la Constitution que les évêques ont à prendre des décisions qui doivent être approuvées par le Saint-Siège, on doit admettre en bonne logique que c'est le Saint-Siège qui finalement décide. Reste à savoir si, après le Concile, par « Saint-Siège » il faudra encore entendre les Congrégations romaines, comme c'est le cas depuis 1918 (C.J.C. can. 7), ou si un nouvel organisme prolongeant le Concile exercera un pouvoir suprême, les Congrégations n'ayant plus alors qu'un mandat d'exécution, comme elles l'avaient lorsquelles ont été instituées.

Quant aux incidences de la rencontre sur le Concile, nous sommes certains qu'elles seront nombreuses. C'est du reste la raison pour laquelle nous en avons parlé ici sous la rubrique « Église catholique ». Elle est en effet venue s'insérer dans un pèlerinage du Saint-Père. Il faut tenir compte de cela pour porter un jugement sur son aspect œcuménique. Sans doute Paul VI l'avait-il prévue et espérée dans son voyage et a-t-il fait parvenir aussi, de Jérusalem, un message d'attention à toutes les Églises et confessions chrétiennes qui avaient envoyé des délégués au Concile. Le Conseil œcuménique, qui avait envoyé les siens, ne fut certes pas oublié, et la presse a reproduit tout de suite la réponse du Dr. Visser't Hooft, Secrétaire général du COE, qui remerciait Paul VI de son bienveillant souvenir. Mais c'est avant tout dans le contexte du « pèlerinage du Pape » qu'il faut voir la rencontre, plus que dans l'optique de l'œcuménisme proprement dit, du moins pour commencer. La séparation d'avec l'Orient, qui dure depuis neuf siècles, a bien souvent été ressentie comme « le » malheur auquel il fallait mettre un terme.

1. Voir le texte dans *DC*, 25 jauvier 1964, p. 359.

N'empêche que les conditions présentes du monde chrétien, et du Mouvement œcuménique, parti du protestantisme, ont été peut-être les facteurs les plus décisifs qui ont pu acheminer vers la rencontre et qui l'ont rendue possible. Les pionniers du Grand Mouvement et les artisans courageux du Conseil œcuménique des Églises ne peuvent être omis ici, même s'ils n'ont pas été mêlés de près à la préparation immédiate de l'événement. Si la rencontre a poussé l'Église catholique dans les alentours du Mouvement lui-même, il faudra qu'on veille soigneusement, de notre côté, à ne pas y jeter le trouble. On doit se rappeler comment certaines unions partielles du passé ont fait de tort à la cause de l'unité proprement dite. La grosse question sera désormais de prendre les précautions voulues pour que tous puissent marcher ensemble de toutes parts.

On sait que les réactions à la « Rencontre » n'ont pas toutes été dans le même sens. Non seulement l'Église de Grèce, dont l'attitude d'opposition est d'un tout autre ordre (cfr plus loin p. 108) mais en Occident même, de la part du monde protestant comme aussi de celui des incroyants, de nombreuses réserves ont été faites concernant certains aspects de ce voyage, et quelques allusions nous font pressentir qu'elles vont continuer à se manifester.

Pour le Concile, les COMMISSIONS INTERSESSIONNAIRES continuent leurs travaux. Ceux-ci ont repris dès le mois de janvier. Trois réunions de la Commission de coordination ont eu lieu depuis décembre. La commission de la Foi, dite « commission théologique », a repris ses amendements du schéma sur l'Église, conformément aux interventions des Pères. Le Secrétariat pour l'unité a fait de même pour son secteur. La commission des religieux et d'autres encore siègent régulièrement. Le bruit a circulé que le Pape aurait voulu terminer le Concile en la prochaine troisième session. La chose paraît difficile, voire impossible à plusieurs. D'autre part, le peuple chrétien attend impatiemment une nouvelle mise à jour de beaucoup de problèmes qui trouveraient place dans le schéma XVII, celui qui traitera du rôle de l'Église dans le monde. Il faudra lui donner beaucoup de soin. En effet, des questions neuves se posent en ce schéma, et ceux qui en ont la responsabilité doivent affronter des décisions sur

lesquelles la pensée d'un assez grand nombre de Pères manque de préparation. Sans doute à mesure que la troisième session approchera, aura-t-on quelques indices concernant la future marche de ces travaux.

Parmi ceux qui ont travaillé le plus dans le monde théologique pour l'avancement des questions proposées au Concile, la presse a honoré ces derniers temps, d'une manière toute particulière, le R. P. Yves Congar O.P., qui, à la demande du Pape Paul VI, s'est vu octroyer le titre de « Maître en théologie » qu'une opposition à ses courageuses recherches avait réussi à arrêter. Une fête a été célébrée en son honneur à Strasbourg le 16 décembre 1963, à laquelle participaient, autour de Mgr Weber, un assez grand nombre de théologiens catholiques et, parmi les non-catholiques, les professeurs O. Cullmann, Roger Mehl et André Benoît de Strasbourg, J. J. von Allmen de Neuchâtel et Léon Zander de l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris.

C'est l'occasion de signaler également ici qu'un autre théologien de grande valeur, le P. Karl Rahner, S. J., à qui on avait diverses fois essayé de barrer la route, devenu expert au Concile par la volonté expresse de Jean XXIII, vient d'être fêté par un *Festgabe* important en raison de son 60e anniversaire, et sur lequel nous reviendrons.

U.R.S.S. — LES VISITES DE DÉLÉGATIONS de chrétiens occidentaux en U.R.S.S. se sont multipliées ces temps derniers, tandis que d'autre part s'intensifie la nouvelle persécution religieuse, dont nous parlions à la Chronique précédente.

Du 20 au 25 octobre ont eu lieu à l'Académie de Zagorsk des CONVERSATIONS THÉOLOGIQUES entre des représentants de l'Église orthodoxe russe et de l'Église évangélique d'Allemagne de l'Ouest. Il s'agissait de poursuivre les échanges de vue qui avaient eu lieu en 1959 à Arnoldshain. Du côté luthérien, participaient le Dr. WISCHMANN, les professeurs G. HARBSMAYER et E. WOLFF (Göttingue), KRETSCHMAR (Hambourg) et SLENZKA (Heidelberg) et le Dr. Hildegard SCHAEDER. Du côté russe, l'évêque ALEXIS (de Tallin et Esthonie), l'évêque PITIRIM de Volokolamsk, l'archimandrite PHILARÈTE, les professeurs V. D. SARYČEV et V. I. TALYZIN de l'Académie de Moscou, et les professeurs N. D. USPENSKIJ et N. A. ZABOLOVCKIJ de Lenin-

grad, et N. P. IVANOV. Quatre thèmes formaient l'objet des débats : le Culte, le caractère des problèmes théologiques concernant les deux Églises, la « Sobornost », enfin les résultats et les perspectives des discussions théologiques entre les deux Églises. *ŽMP* de décembre donne un long compte rendu des séances [1].

A la fin de 1963, Ernest PAYNE, Secrétaire général de l'Union baptiste de Grande-Bretagne, a fait, en compagnie du Secrétaire-adjoint de l'Alliance baptiste, un voyage de douze jours en U.R.S.S. qui l'a conduit jusqu'à Moscou et en Géorgie, où il a visité des communautés baptistes à Tbilissi (Tiflis), Baku et Yerivan. A Tiflis, il a pu rencontrer le Catholicos de l'Église de Géorgie, S. B. EPHREM II. « Nos frères, a déclaré M. Payne, [et cela nous paraît valoir pour tous les chrétiens de ces pays] doivent avancer avec précaution, mais il leur est possible de progresser même si la tâche est ardue [...] Ils sont pleins de courage et nous ont dit avoir ce qui leur faut sur le plan matériel ; ils nous demandent de prier pour eux ». Notons à ce sujet qu'un congrès baptiste s'était tenu à Moscou les 15-17 octobre, où le Secrétaire général A. KAREV avait fait un rapport sur les activités de son Église et aussi sur les menées antireligieuses actuelles [2].

D'autre part, du 12 au 23 décembre 1963, un groupe d'étudiants de la FUACE a visité, sur l'invitation du métropolite NIKODIM, les académies théologiques de Zagorsk et de Leningrad. La délégation était conduite par le Secrétaire général, le pasteur Valdo GALLAND. Ses sept membres étaient de confession orthodoxe, anglicane, luthérienne réformée et baptiste. Selon M. Galland « les étudiants orthodoxes russes n'ont eu que trop peu d'occasions de réaliser les transformations profondes qu'a entraînées, dans le protestantisme occidental, le renouveau biblique des quarante dernières années ». On a formulé l'espoir que les étudiants puissent venir dans une Faculté occidentale,

1. Les évêques luthériens danois réunis à Copenhague le 7 janvier ont invité une délégation de l'Église russe à visiter le Danemark en 1964. De même les évêques de Suède à la suite de la réunion du Comité exécutif du COE tenu à Odessa.

2. Cfr *SŒPI*, 16 janvier 1964.

ou à l'Institut de Bossey. Ils ont pu notamment visiter de nombreuses églises et ont rencontré des représentants du Conseil national des étudiants de l'U.R.S.S.[1]

Une délégation de l'Église des Frères a rendu la visite qu'avait fait en Amérique une délégation russe.

Mgr NIKODIM a été élevé à la dignité de MÉTROPOLITE par le Saint-Synode, le 3 août 1963, et nommé au siège de Minsk et de Biélorussie. Le 9 octobre le Saint-Synode le nommait au siège de Léningrad et Ladoga, le tenant de ce siège, Mgr PIMEN, devenant métropolite de Krutici et Kolomna, siège laissé vacant par la mort de Mgr PITIRIM. Mgr NIKODIM est âgé de 34 ans, âge exceptionnel pour un métropolite. Il faut remonter au XVII[e] siècle pour trouver un parallèle. On sait l'activité qu'il a déployée en particulier dans le secteur de l'unité chrétienne depuis sa nomination à la Commission des affaires extérieures du patriarcat. On sait aussi sa volonté d'aller de l'avant dans les relations avec l'Église catholique. C'est ainsi qu'il a tenu cette année à assister à la messe de minuit célébrée dans l'église Saint-Louis-des-Français à Moscou, fait sans exemple jusqu'à présent. Ce geste a été rendu à l'occasion de la Noël orthodoxe.

Devant le développement de l'idée œcuménique après Montréal et avec Vatican II, la « Commission pour les Questions de l'Unité chrétienne », dont la constitution remonte au 3 août, à la suite des fêtes jubilaires du patriarche Alexis, a été élargie le 17 octobre. Le Saint-Synode a nommé les membres suivants : le métropolite JEAN, exarque d'Amérique, l'archevêque KYPRIAN de Dmitrovo, vice-gerens de l'archevêque de Krutici pour le diocèse de Moscou, l'archevêque SERGE de Berlin, exarque d'Europe centrale, l'archevêque ANTOINE (Bloom) de Surož, exarque d'Europe occidentale ; l'archevêque SERGE de Minsk et Biélorussie, l'évêque ALEXIS de Tallin et d'Esthonie, délégué de l'archevêque Nikodim au Département des affaires extérieures, l'évêque VLADIMIR (Kotliarov) de Zvenigorod, représentant du patriarcat de Moscou à Genève, l'archiprêtre BOROVOIJ, délégué du métropolite Nikodim aux Affaires extérieures, l'archiprêtre RUZITSKIJ, recteur de l'Académie théologique de Moscou, l'archiprêtre SPERANSKIJ, recteur de l'Académie

1. Cfr *SŒPI*, 9 janvier 1964.

théologique de Leningrad, l'archimandrite JUVÉNAL, chef de la mission de l'Église russe à Jérusalem, l'archimandrite ANTOINE, recteur du monastère de la Dormition d'Odessa, l'archimandrite PHILARÈTE, inspecteur de l'Académie théologique de Moscou, secrétaire de la Commission [1].

C'est en Union Soviétique, à ODESSA, qu'à l'invitation du métropolite NIKODIM, s'est tenu du 10 au 14 février la réunion du COMITÉ EXÉCUTIF du COE. Il faut souligner que c'est la première fois qu'une rencontre officielle du Conseil a lieu en territoire soviétique. Le Dr. Franklin Clark FRY a exprimé sa gratitude pour l'hospitalité de l'Église russe. Le dimanche 9 février, les délégués ont rendu visite au patriarche ALEXIS après avoir participé à la liturgie de plusieurs Églises orthodoxes. A l'église des SS. Pierre et Paul, le métropolite NIKODIM de Leningrad, l'évêque ALEXIS de Tallinn et l'évêque PHILARÈTE de Vienne ont concélébré la liturgie et le sermon, prononcé par le Dr. VISSER'T HOOFT, a été aussitôt traduit en russe par l'archiprêtre V. BOROVOJ. La foule a manifesté sa joie par des acclamations. Le Comité central a reçu à Odessa, où il siégeait, la visite du métropolite de cette ville, BORIS, qui fut jadis, à New-York, un des pionniers du Mouvement œcuménique, comme se plut à le souligner le Dr. Franklin FRY. Le Comité a été également l'hôte du métropolite d'Odessa qui a loué la tâche et les buts du COE [2]. Il a visité le monastère de Zagorsk, où le Dr. VISSER 'T HOOFT et le Dr. Franklin C. FRY ont été reçus membres honoraires de l'Académie théologique de Moscou. A la fin de la session, le patriarche ALEXIS a reçu les membres du Comité à Zagorsk, et s'est réjoui de la présence de l'Église russe au COE [3]. Nous reviendrons sur les travaux du Comité exécutif. (Cfr plus loin, p. 127).

Par ailleurs, la PERSÉCUTION RELIGIEUSE rallumée depuis 1959, continue à s'intensifier en U.R.S.S. Un exemple de pression administrative est donné dans un article publié dans les

1. *ŽMP*, novembre, pp. 3-4.
2. M. IVANIUK, président du Comité exécutif du Soviet d'Odessa avait — sur un autre plan — souhaité « beaucoup de succès dans leur noble tâche » aux membres du COE.
3. *SŒPI*, 13 et 20 février 1964 ; *ICI*, 1er mars 1964, pp. 7-8.

Isvestia. Le baptême est soumis à une sorte d'enregistrement. Il faut d'abord obtenir un récepissé du « staroste » contre paiement d'un casuel. Si le prêtre baptise sans ce récepissé, il risque un action légale allant jusqu'à la fermeture de l'Église [1].

Les méthodes de la nouvelle campagne ont été précisées au cours d'une session de la Commission idéologique près du Comité central du Parti, laquelle s'est tenue à Moscou les 25 et 26 novembre 1963. Un débat y eut lieu et ILJYČEV, secrétaire de la Commission, a présenté un RAPPORT développé dont le contenu n'a été révélé que par la suite dans la presse soviétique — (*Kommunist* du 17 janvier) [2]. Ce rapport rappelle d'abord les raisons des progrès de l'Église orthodoxe, depuis la guerre, laquelle a su s'adapter à la situation religieuse, dont le secrétaire fait l'analyse. Il a réclamé en conséquence un « retour à la stricte légalité » et une suppression des « privilèges du clergé ». Constatant le peu de fruit de la propagande religieuse qui reste dans son ensemble beaucoup trop sporadique et surtout de piètre qualité, il a préconisé une systématisation de l'action antireligieuse et de l'éducation athéiste « selon la conception scientifique du monde » à tous les niveaux ; auprès des croyants individuels, dans les collectivités, à l'armée et surtout à l'école, réclamant aussi la formation adéquate de cadres, militants, agitateurs, propagandistes, conférenciers etc [3]. La *Pravda* du 2 mars rappelle les mesures envisagées par la Commission idéologique telles que la création d'un INSTITUT D'ATHÉISME SCIENTIFIQUE la « maison de l'athéisme », et, à partir de l'année scolaire 1964-65, l'institution d'une chaire d'athéisme dans les universités, avec des cours obligatoires, la fondation de clubs antireligieux dans les écoles élémentaires et secondaires, et la multiplication de films antireligieux ainsi que la diffusion de la propagande athée dans tous les rouages

1. Cfr *ICI*, 15 octobre 1963, et du 1er mars 1964.
2. Traduction française intégrale du rapport d'Iljytchev dans *ICI*, 1er mars 1964, pp. 15-31, précédée d'un commentaire de N. STRUVE, pp. 3-4 et 31.
3. *ICI*, 15 février, et dans *La Croix* des 17 à 20 février 1964 : A. WENGER, *La nouvelle campagne anti-religieuse en URSS*. M. A. OSSIPOV, apostat en 1959, avait devancé Iljytchev. Dans un article d'octobre de la revue *Oktiabr*, il avait déclaré que « les insuccès des militants athées provenaient de ce qu'ils sous-estimaient la force de notre adversaire idéologique, l'Église orthodoxe russe et sa capacité d'adaptation aux circonstances actuelles ».

de l'appareil soviétique. La *Literaturnaia Gazeta* a réclamé de son côté la multiplication des affiches de propagande.

En relation avec cette campagne, Mgr ANTOINE BLOOM, faisant fonction d'exarque du patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale, n'a pas craint de donner une interview à *Suisse Dimanche* pour souligner qu'en U.R.S.S. l'Église « a une indépendance toute relative ». Elle n'a aucune activité sociale, n'a pas le droit de faire de la propagande, ni de lutter contre la propagande antireligieuse. Le *Journal du patriarcat de Moscou* n'est en vente nulle part. Les chrétiens de l'U.R.S.S. ne sont pas informés des événements œcuméniques. Il est plus simple de faire la liste des activités permises à l'Église plutôt que la liste de celles qui lui sont interdites. Mgr ANTOINE estime que 30 à 35 millions de fidèles « pratiquent visiblement » en U.R.S.S. Les jeunes de 15 à 27 ans représenteraient 12 à 15 % de ce chiffre. En permettant telle ou telle manifestation œcuménique, poursuit Mgr ANTOINE, l'État soviétique « a certainement fait un geste de bonne volonté ; mais s'agit-il d'un geste à l'égard de l'Église comme telle, ou à l'égard de l'Occident ? C'est bien difficile à dire »[1].

Afrique. — D'après les rapports des consuls grecs locaux, l'Afrique comptait en 1963 en tout 80.452 GRECS, divisés comme suit : Égypte 38.000, Éthiopie 3.500, Nigéria 575, Sierra Leone 30, Cameroun 3.000, Congo (Brazzaville) 20, Congo (Léopoldville) 4.000, Ruanda 100, Burundi 450, Rhodésie 6.000, Afrique du Sud 12.000, Mozambique 75, Tchad 60, Guinée 52, Ghana 200, Tanganika 3.000, Uganda 90, Kénya 400, Soudan 4.000, Libye 1.300, Algérie 200, Maroc 3.000, Tunisie 400 (*OO*, janv.).

1. *La Croix*, 25 février 1964, *SŒPI*, 20 février 1964. M. E. PAYNE, de retour du Comité central du COE — il avait aussi parcouru, nous l'avons dit, l'U.R.S.S. en décembre — s'est montré assez optimiste sur certains aspects de la situation religieuse en Russie, voulant voir surtout dans l'agitation actuelle le constat d'un échec. Cfr son interview dans le *Tablet* du 29 février 1964. Selon N. Struve (*ICI*, 1er mars 1964), depuis 1959, 10.000 églises ont été supprimées (sur 22.000), 40 communautés dispersées (sur 67), 5 séminaires fermés ou dépeuplés (sur 8). Un COMITÉ INTERCONFESSIONNEL groupant d'éminentes personnalités s'est constitué à Paris « pour faire la lumière sur la situation des chrétiens en U.R.S.S. ».

Allemagne. — Deux Églises luthériennes d'Allemagne ont décidé, durant le dernier trimestre de 1963, d'accorder un PLEIN STATUT PASTORAL AUX FEMMES qui seraient en mesure d'exercer cette charge, comportant prédication, administration des sacrements et cure d'âme. Il s'agit de l'Église de Hanovre, où le projet a été soutenu par l'évêque Hans LILJE, et de l'Église de Berlin-Brandebourg. D'autre part le synode régional occidental de cette dernière Église a décidé, après le synode oriental, que les élections épiscopales se feraient par les deux synodes séparément, sur les mêmes candidats, la majorité des 2/3 étant requise pour l'élection [1].

L'organisation luthérienne de rapprochement avec l'Église catholique, la *Sammlung*, a récemment cessé ses activités, considérant que la question était désormais du ressort de l'Église luthérienne et de ses évêques [2].

Angleterre. — Le 17 janvier a paru un important RAPPORT de plus de 300 pages sur l'utilisation et la répartition du clergé anglican, qui, s'il était appliqué, constituerait une manière de révolution. Il est dû à la plume de Leslie PAUL, directeur d'Études au collège pré-théologique de Bradsted, et ne comprend pas moins de 62 recommandations [3]. L'auteur se base sur des études sociologiques, et sur de nombreuses statistiques, tables et graphiques. Ce plan cohérent, mettrait éventuellement un terme à une situation qui remonte au moyen âge. Il prévoit l'abolition du système de la « franche tenure » et de l'inamovibilité des charges pastorales qui en sont la conséquence, ainsi que de tout le système de patronage (sauf pour la couronne) ; les nominations reviendraient à des bureaux régionaux *(staffing regional boards)*, groupant plusieurs diocèses. Les charges paroissiales seraient limitées à une durée de 15, voire même de 10 ans, celles des évêques à 15 ans, les titulaires devant alors être mutés. Le plan ne prévoit pas le morcellement des diocèses,

1. *SŒPI*, 15 novembre et 17 décembre 1963.
2. Cfr *La Croix*, 17 février 1964 : *Le Pasteur Asmussen aux protestants allemands : Qui parle en notre nom ?*
3. L. PAUL, *The Deployment and Payment of the Clergy*, Londres, Church Information Office, 1964.

mais la multiplication des évêques suffragants. D'autre part, les petites paroisses seraient amalgamées en paroisses majeures *(major parishes)* avec clergé et laïcs travaillant en équipe. On estime qu'il y a matière à débats pour des mois, entre évêques, collèges théologiques, patrons, clergés, laïcs, etc. Les échanges de vue n'ont guère tardé à se multiplier à propos du rapport : exposés, conférences, correspondance dans les journaux. L'audace du projet a rallié les suffrages de tous ceux qui y voient un remède efficace au déclin de l'Église, inadaptée aux besoins du monde contemporain, et l'on met ce projet en rapport avec les exigences d'une union éventuelle avec les méthodistes. D'autres, par contre, craignent que ce « paradis de faiseurs de plans et de bureaucrates » ne devienne un « purgatoire anglican ». — Certains évangéliques, et de même certains anglo-catholiques sont quelque peu inquiets au surplus pour la continuité des positions doctrinales dans telle ou telle paroisse, laquelle était assurée par le droit de patronage.

Le Rapport appuyé par le *Central Advisory Council for the Ministry*, a été « reçu » par un vote presque unanime (unanimité des évêques) à la *Church Assembly*, le 4 février, et, à l'occasion de ce débat l'Archevêque de Cantorbéry, le Dr. RAMSEY a lancé un appel en faveur d'une extension du célibat du clergé, rendant ce dernier plus mobile, et à un esprit de sacrifice plus marqué. Dans un autre contexte, le Dr. RAMSEY a récemment déclaré, en plaisantant, qu'il ne demanderait pas mieux que d'être « remis en circulation » *(pushed around)* [1].

Le 5 février a été finalement approuvé à la *Church Assembly*, à une forte majorité, la *Measure* tendant à rendre légal l'usage des vêtements eucharistiques, malgré l'opposition de certains évangéliques conservateurs, tels que le Rev. P. JOHNSTON, *vicar* d'Islington, qui avait tenté une contre-offensive au dernier moment [2].

La SEMAINE DE L'UNITÉ s'est signalée par une réunion de prières interconfessionelle à Trafalgar Square, le dimanche 19 janvier. Une délégation orthodoxe russe s'est rendue ensuite

1. *CT* et *CEN*, 17 janvier 1964 et nos suivants.
2. *CT*. 7 février et 10 janvier 1964.

sur les bords de la Tamise, qui a été bénie, en cette journée de l'Épiphanie, par l'archevêque ANTOINE BLOOM. La cérémonie a pris fin par le chant de Vêpres russes à l'Église St-Dunstan in-the-West. Par ailleurs, à une réunion tenue à Cambridge sous la présidence du Chanoine N. W. MONTEFIORE, de Great St Mary's, l'évêque catholique, le Rt Rev. C. A. GRANT, coadjuteur de Northampton, a fait savoir que l'ensemble de Vatican II, sans exception, a reconnu le Mouvement œcuménique comme la manifestation la plus extraordinaire du Saint-Esprit dans le monde actuel. De son côté, le chanoine Eric KEMP a souligné l'importance des projets d'union avec les méthodistes, dont nous parlons par ailleurs. Il s'agit en effet en Angleterre d'Églises-mères de communions mondiales et ce serait la première union ainsi réalisée entre une Église épiscopale et une Église non épiscopale.

Signalons la mort survenue, le 4 février à Nashdom, de Dom Benedict LEY, qui fut de longue date un ami de l'Abbé Couturier. Le défunt était paralysé depuis plus de trois ans.

Athos. — Signalons quelques relations intéressantes sur la participation des Églises bulgare, roumaine et russe aux FÊTES DU MILLÉNAIRE. Le protodiacre V. VELJANOV, *Un millénaire glorieux*, dans *Cărkoven Vestnik*, du 21 décembre 1963, p. 8-25, et le professeur Ioan G. COMAN et le P. Olimp N. CĂCIULA *(La fête du millénaire de la Sainte Montagne et la participation de l'Église orthodoxe roumaine aux festivités commémoratives)* dans *Biserica Ortodoxa Romîna*, 1963, p. 598-649, présentent, en plus du rapport sur les fêtes, les visites etc., un long résumé des discours prononcés par les chefs des Églises orthodoxes lors de leur réunion à la Grande Lavra, le soir du 24 juin ; ce résumé est fait d'après la minute prise par le sténographe de la délégation bulgare. A la fin de la relation roumaine, les deux auteurs font le bilan spirituel de l'événement et exposent les perspectives de l'avenir de l'Athos « dont le monachisme doit être restructuré, c'est-à-dire mis en mesure de répondre aux nécessités si grandes et si nombreuses de notre siècle ».

Lors de la réunion, le Patriarche œcuménique insista d'abord

sur la nécessité d'un prosynode orthodoxe permanent qui envisagerait les problèmes ecclésiastiques du point de vue panorthodoxe. Ensuite il en vint aux problèmes de l'Athos dont les monastères, d'après lui, appartenaient en commun à l'Orthodoxie, comme la Sainte Montagne elle-même.

« Nous appartenons tous à l'Église et avons l'obligation de sauver la Ste Montagne. Je souhaite que le monastère de Saint-Pantéléimon soit renforcé, de même le Saraï (Saint-André). Nous avons prié au Saraï, mais j'ai regretté beaucoup qu'il n'y ait plus de moines, ou plus précisément, que leur nombre soit insignifiant. Il n'est pas bien que nous permettions qu'il n'y ait que peu de moines à Chilandar ; cela vaut aussi pour Zographou et Prodromul. Nous devons tous travailler afin que nous puissions envisager avec optimisme l'approchement du deuxième millénaire de la Ste Montagne » (p. 14).

Après l'accord exprimé par les patriarches de Serbie et de Roumanie, celui de Bulgarie ajouta :

« Les pensées que Sa Sainteté a exprimées sur l'avenir de la Ste Montagne m'ont fort tranquillisé et réjoui beaucoup [...]. Que Dieu bénisse ces bons désirs afin qu'ils se réalisent et que la Ste Montagne continue à être panorthodoxe, qu'elle nous unisse et qu'elle soit le symbole de notre unité panorthodoxe ». Mgr Nikodim, archevêque de Iaroslav et de Rostov, insista sur la nécessité de prévoir l'organisation de conférences panorthodoxes régulières, comme celle de Rhodes (septembre 1963). Il remercia le Patriarche œcuménique pour les idées exprimées d'après lesquelles « les moines de nos contrées pourront venir s'établir sans interdiction sur la Ste Montagne. J'ai reçu des pleins pouvoirs de S. S. le patriarche Alexis et de notre Saint-Synode pour demander la permission de S. S. le Patriarche Athénagoras de bénir l'arrivée de 20 moines de notre pays à la Ste Montagne ».

Le patriarche de Roumanie ajouta que les thèmes établis par la conférence de Rhodes (1961) avaient été répartis entre les professeurs de deux Instituts théologiques (Bucarest et Sibiu) pour être élaborés avant la convocation du prosynode. En conclusion, le patriarche œcuménique fit la constatation que les Églises orthodoxes avaient un programme commun pour les questions orthodoxes et chrétiennes et qu'ils devaient poursuivre ce programme en com-

mun, par l'intermédiaire d'une commission panorthodoxe permanente (p. 15 s.).

Cette réunion avait duré plus de trois heures ; tous furent d'accord sur la grande signification de la Sainte Montagne et sur la nécessité d'y permettre un accès libre et de rajeunir et d'améliorer la vie monastique dans les monastères. Le patriarche a ensuite voulu souligner son intérêt réel pour les trois monastères non grecs en les visitant tous au moment où les représentants ou chefs des Églises nationales venus pour les fêtes y étaient présents.

AA (11.12.1963) annonça que le patriarche de Moscou avait demandé au patriarcat œcuménique de pouvoir envoyer 18 moines russes au monastère de SAINT-PANTÉLÉIMON pour s'y établir.

Une relation plus courte de la participation de la délégation roumaine aux fêtes et de ses visites au kellion Saint-Hypatios près de Vatopédi et à la skite Prodromul se trouve dans *Telegraful Român* (Sibiu) du 1er août 1963, signée « Participant » (l'archimandrite professeur Nicolae Mladin), rédacteur de cet hebdomadaire, « feuille religieuse publiée par l'archevêché orthodoxe roumain d'Alba Iulia et de Sibiu » (dans sa IIIe année) : *La Sainte Montagne de l'Athos à son millénaire.*

La part que les Russes ont prise aux fêtes est décrite par l'évêque VARFOLOMEJ de Saratov dans *ŽMP*, oct. 1963, p. 11-14 : Il relève le fait que le patriarche œcuménique, lors de sa visite au Rossikon, le 29 juin, « a assuré la communauté de son effort pour collaborer au développement ultérieur du monastère ».

A l'occasion du Millénaire, la revue *Nea Estia* (Athènes) a fait paraître en décembre un numéro spécial de 286 pages, fort bien illustré ; en même temps la Banque Nationale de Grèce a publié et envoyé aux invités des fêtes un calendrier en grand format (45 × 40), orné de splendides photos en couleur dus au professeur Paul MYLONAS. Le gouvernement de M. Papandreou a émis une série de timbres commémoratifs du Millénaire, geste dont l'omission avait été reprochée au gouvernement de M. Karamanlis (démissionnaire depuis le 11.6.1963).

L'artiste peintre et excellent dessinateur M. Rallis KOPSIDIS a dédié à son maître, M. Fotis KONTOGLOU, et au Millénaire, ses *Croix à l'Athos* [1], livre dans lequel il présente en dessins plus de 170 différentes formes de croix ornementales telles qu'elles se trouvent à la Sainte Montagne sur toutes espèces d'œuvres d'art et de constructions. Le professeur N. MOUTSOPOULOS de Salonique en a écrit le prologue.

L'étude de l'higoumène VISSARION de Grigoriou, *Les luttes de la Sainte Montagne contre son internationalisation* [2] nous ramène à un moment critique de l'histoire de l'Athos, à l'année 1913 où, après l'occupation grecque du début de novembre 1912, la Russie et son monastère à l'Athos firent tant d'efforts pour obtenir que la Sainte Montagne soit placée comme territoire neutre sous la tutelle des puissances orthodoxes. L'higoumène décrit ici, documents à l'appui, les interventions de la Hiera Koinotis et de la presse grecque en 1913, pour faire avorter ce plan, chaînon d'un autre plan : la domination russe dans la partie orientale du bassin méditerranéen [3].

Constantinople. — Le 10 décembre, Mgr ATHÉNAGORAS Kokkinakis, métropolite titulaire d'Elaia et auxiliaire de l'archevêque d'Amérique pour le Canada (Montréal), a été élu métropolite de Thyatires (Londres) et l'auxiliaire de Londres, Mgr IAKOVOS Virvos est devenu métropolite titulaire de Christou-

1. Rallis KOPSIDIS, *Σταυροὶ εἰς τὸν Ἄθωνα*. Athènes, 1963 ; in-4, VIII-26 p.

2. Archim. Vissarion GRIGORIATIS, *Οἱ ἀγῶνες τοῦ Ἁγίου Ὄρους κατὰ τῆς διεθνοποιήσεως αὐτοῦ*. Salonique, 1963 ; in-8, 46 p.

3. La rencontre de Jérusalem attira des protestations de la part d'un certain nombre de moines de la Sainte Montagne: proclamations, lettres ouvertes, objurgations, menaces (*H V*, 1964, p. 7-13 et *Typos*, février 1964). Les moines d'Iviron ont réclamé une intervention officielle de la Sainte Montagne et s'étonnent de son silence (*Hronos*, 9. 2.64). L'higoumène Gavriil de Dionysiou manifesta son opposition à tout dialogue (*Hellinikos Vorras*, 6.2.1964). Devant les déclarations de Mgr Iakovos d'Amériqne, qui avait affirmé que 80 % du pieux peuple grec approuvait la rencontre et attendait le dialogue (*A.A.* 22.1.64), le même s'indigne (*Typos l. c.*). — Il faut remarquer que la télévision n'existant pas encore en Grèce, le peuple n'avait pu prendre part en télé-spectateur aux événements de Palestine.

polis (*AA*, 11.12.1963). Mgr TIMOTHEOS Chaloftis, auxiliaire pour l'Amérique du Sud (Buenos-Aires) a été désigné le 11 décembre 1963 comme successeur de Mgr ATHÉNAGORAS au Canada par Mgr Iakovos, archevêque d'Amérique (*OO*, janv. 1964).

Mgr MSTYSLAW Skrypnyk, archevêque de l'Église ukrainienne des États-Unis (South Bound Brook, N. J.), accompagné du protoïerej Bohdan ZELECHIWSKYJ, a été l'hôte du patriarcat œcuménique du 15 au 19 novembre ; ils se sont entretenus avec le patriarche de problèmes de leur Église (*AA*, 11.12.1963). Comme on le sait, les ordinations provenant de l'archevêque LYPKIVSKYJ n'ont pas été reconnues par les Églises orthodoxes en communion avec le patriarcat.

La *Standing Conference of the Canonical Bishops in the Americas* s'était occupée de la question et avait décidé le 17 mai 1962, que cette Église devait s'en référer au patriarcat œcuménique, émettre une profession de foi satisfaisante, surtout en ce qui concerne la soi-disant consécration de Lypkivskyj, les saints ordres et l'ecclésiologie, devant une commission de hiérarques, ensuite cette commission devait conférer le saint chrême au clergé et le réordonner et conférer le saint chrême à autant de laïcs que possible, surtout aux candidats éventuels des saints ordres ; cette décision valait pour cinq ans (*RAOM*, juillet 1962, p. 99 s.)

Mgr LEONTIOS Liverios, métropolite titulaire de Theodoroupolis, est décédé le 8 février à Kurtulus (Istanbul) à l'âge de 91 ans. — La diminution progressive de la population orthodoxe, signalée dans le n° précédent de notre revue (p. 536), s'est accentuée encore en 1963 ; on comptait, l'année passée, pour l'archidiocèse et l'éparchie de Kadiköy 446 baptêmes et 973 enterrements (*AA*. 12. et 19.2.1964).

Lors de son passage à Rhodes le 5 janvier le patriarche a annoncé qu'il avait l'intention de venir proclamer personnellement PATMOS, l'île de l'Apocalypse « Ile sacrée » et pèlerinage de toute la chrétienté, événement attendu impatiemment par la population de l'île depuis la première visite du patriarche à l'île en juillet 1963 (*Eptaphotos*, janv.-févr. 1964).

L'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY a invité le Patriarche pour

une visite officielle à Londres en mai 1964 (*AA*, 22.1.1964) et le Secrétaire général du COE, le Dr. VISSER 'T HOOFT l'a prié de venir à Genève pour une visite au siège du COE (*AA*, 12.2.1964). D'autre part, *OO*, janv. annonce la première visite du patriarche œcuménique en Amérique en novembre prochain ; elle avait d'abord été prévue pour le 17e congrès du clergé et des laïcs de l'archidiocèse grec, qui doit avoir lieu du 28 juin au 4 juillet 1964 à Denver, Colorado ; à cette occasion on fêtera le centenaire de la fondation de la première communauté grecque aux États-Unis, celle de la Sainte-Trinité à New Orleans, La., qui fut suivie, seulement en 1892, de la fondation de celle de la Sainte-Trinité à New-York.

Espagne. — L'amélioration de la CONDITION DES PROTESTANTS, dont avait fait état notre précédente chronique, s'est poursuivie durant ces derniers mois. La diffusion de la Bible a pu reprendre : le 9 décembre, la Société biblique britannique a inauguré ses nouveaux locaux à Madrid, après une suspension de sept années, indiquant ainsi la reprise de ses activités [1]. Dix lieux de culte ont été ouverts en janvier, venant s'ajouter aux treize précédents ouverts en 1963 [2]. Permission a été accordée d'importer quatre manuels de théologie et deux ouvrages de dévotion, qui seront réimprimés en Espagne, ainsi que d'autre littérature religieuse. L'observance de la Semaine de l'Unité s'est assez considérablement étendue cette année, et, pour la première fois à Madrid, catholiques, orthodoxes et protestants ont pu prier ensemble, dans l'église catholique de rite byzantin.

Il faut également noter l'inauguration d'une chaire sur la théologie protestante à la Faculté de théologie de l'Université de Salamanque, où seront invités des professeurs de réputation internationale. A cette même université, a été fondé par le Dr. don José SANCHEZ VAQUERO, titulaire de la chaire de théologie orientale UN CERCLE ŒCUMÉNIQUE JEAN XXIII pour coor-

1. *SŒPI*, 12 décembre 1963.
2. Dont trois à Barcelone. Ils relèvent de l'Église baptiste, de la Communauté des Frères de Plymouth, de l'Église méthodiste, de l'Église évangélique espagnole, et de la Fédération des Églises évangéliques indépendantes ; cfr *SŒPI*, 6 février 1964. Voir *ICI* 15 mars, pp. 25-28.

donner les activités œcuméniques et organiser des sessions nationales d'initiation. On peut également faire état ailleurs de diverses initiatives de la part des catholiques, sur le plan intellectuel. Au cours d'une conférence de presse, le cardinal de Tarragone, ARRIBA Y CASTRO a déclaré être favorable à la liberté de culte en Espagne, « à condition que les non-catholiques ne fassent pas de prosélytisme, car l'Espagne est une terre chrétienne qui connaît déjà l'Évangile ». Certains passages étaient moins iréniques. En certains endroits, en Catalogne notamment, le Mouvement œcuménique commence à faire sentir son influence de façon remarquable. L'élaboration par le gouvernement d'un statut des protestants dont parlait notre précédente chronique, paraît en bonne voie [1].

États-Unis. — Le Cardinal CUSHING a remis une somme de 10.000 dollars au métropolite ANTONY Bashir pour la formation de prêtres de son Église. Ce dernier en a fait bénéficier les quatre ou cinq séminaristes de l'Église syrienne, qui étudient au séminaire Saint-Vladimir, Yonkers (N. Y.).

Le 3 janvier est décédé à l'âge de 57 ans le R. P. G. A. WEIGEL, l'œcuméniste catholique américain bien connu. Il était membre du Secrétariat pour l'Unité.

D'après le *1964 Year Book* de l'archidiocèse grec de l'Amérique du Nord et du Sud, l'ÉGLISE GRECQUE y comptait, en 1963, 428 prêtres en service, 424 paroisses, 106.565 familles et 429.566 personnes inscrites aux registres paroissiaux, 91 étudiants à l'école théologique de HOLY CROSS, Brookline, Mass. (dont 54 au collège et 37 en théologie) et 14 « day schools ». On estime à 860.000 le nombre des Grecs qui ne sont pas enregistrés dans leurs paroisses ; ainsi leur total serait de 1.300.000. Le *Year Book* contient beaucoup de renseignements utiles en grec et en anglais sur les organisations religieuses et culturelles gréco-américaines et témoigne d'un sérieux effort, surtout de la part de l'archevêque, Mgr IAKOVOS, de leur donner un élan progressif. En 1963 l'école théologique a fêté son 25e anniver-

1. Sur ce statnt : Karl TISCHMANN, *Spaniens Protestanten hoffen*, dans *Rheinische Merkur*, 28 février 1964, p. 6 ; *Réforme*, 29 février 1964. Ce statut vient d'être approuvé par les évêques espagnols.

saire ; elle fut fondée en 1937 par l'actuel Patriarche œcuménique, alors archevêque en Amérique, à Pomfret, Conn. ; depuis 1947 elle se trouve à Brookline [1].

Mgr Iakovos a été le premier hiérarque orthodoxe à rendre une visite au Pape le 7 mars 1959, chargé d'un message personnel du patriarche Athénagoras. Accompagné de deux laïcs gréco-américains bien connus, MM. Spyros SKOURAS, directeur du *Twentieth Century Fox* et John C. PAPPAS, il a pris une part active à la rencontre de Jérusalem. Le premier, qui est aussi président de l'éphorie de la cathédrale grecque de New-York, profondément impressionné par l'événement historique avait déclaré le même jour (6 janvier) à Jérusalem « vouloir disposer de toute une fortune pour réaliser un scénario ayant pour sujet l'Union des chrétiens » (*Mesimvrini*, 7-1 1964). Deux jours après son retour aux États-Unis, l'archevêque a envoyé une lettre pastorale à son clergé et à ses fidèles datée du 14 janvier 1964 dans laquelle il exalte la signification spirituelle de la rencontre, œuvre de la Divine Providence qui a réalisé « une communion de charité qui prévaut maintenant entre l'Orient et l'Occident » (*OO*, janv. 1964).

Le 15 novembre est décédé à New-York, lors du XI[e] synode panaméricain de l'Église russe métropolitaine (12-15 novembre), Mgr BENJAMIN Basalyga, archevêque de Pittsburgh et de West Virginia, le premier évêque russe né en Amérique (1887). Devenu évêque de Pittsburgh en 1933, il fut ensuite archevêque au Japon (1946-1953) et retourna alors à son premier siège (*RAOM*, déc. 1963).

Le synode susdit a évité de discuter la question pendante dans l'Église russe métropolitaine, à savoir si elle était autocéphale, la chose étant encore prématurée.

Le séminaire de SAINT TYKHON, South Canaan, Pa., a commémoré le 10 octobre le 25[e] anniversaire de sa réorganisation en présence du métropolite LEONTIJ (*RAOM*, nov. 1963). Le métropolite qui y a enseigné l'histoire de l'Église orthodoxe américaine vient d'y publier un *Résumé de l'histoire de l'Église*

1. Sur les Orthodoxes aux USA, voir : John LONG, S. J., *Les Églises Orthodoxes aux États-Unis d'Amérique*, dans *POC*, 1963, n° 3/4, pp. 282-286.

russe orthodoxe en Amérique de 1794 à 1950, date à laquelle il succéda au métropolite Platon [1].

Le *Year Book and Church Directory of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America (Metropolia) 1964* présente (p. 161-166) le RAPPORT de la Commission liturgique présynodale, approuvé par le synode des évêques à Syosset, L. I., N. Y., (siège du métropolite Leontij) le 17 octobre 1963 ; au chapitre I, *La langue liturgique*, on mentionne la nécessité urgente d'une traduction anglaise autorisée, faite en collaboration avec les autres juridictions orthodoxes. « Les paroisses qui ont un grand nombre de membres de langue anglaise devraient introduire la pratique de célébrer une Liturgie en anglais tous les deux dimanches ou même plus souvent ». A en juger pour les nombreuses interdictions dans les chapitres suivants, on peut remarquer que les offices liturgiques s'américanisent et s'abrègent « as the pastor directs ». Une « Note sur la Liturgie des Dons Présanctifiés » (p. 20) nous apprend aussi que

« le Grand Synode des Évêques tenu à New-York du 6 au 8 mars 1962 a permis la célébration vespérale de cette Liturgie en accord avec l'ancienne tradition orthodoxe. Il accordait de même la permission à ceux qui voudraient y communier et qui seraient incapables d'observer le jeûne eucharistique à partir de minuit pour raison de maladie ou de travail, de commencer ce jeûne à partir de midi ».

Dans *RAOM*, oct. 1963, p. 153-162, Mgr JOHN ŠACHOVSKOJ, archevêque de San Francisco, annonce qu'il a érigé un *Fund for Our Lady of Kazan Shrine* dans sa ville épiscopale où il voudrait placer l'icone (à acheter encore) de Notre-Dame de Kazan qui se trouve actuellement dans les coffres souterrains d'une banque de la ville, comme propriété des héritiers de feu M. Mitchell Hedges, riche collectionneur anglais. Ceux-ci la lui offrent pour 500.000 dollars.

On ignore l'origine de l'icone et comment elle était arrivée en Angleterre d'où M. Hedges l'avait déjà offerte à l'archevêque en

1. *Konspekt po istorij russkoj cerkvi v Amerike.* Na pravach rukopisi, 1963, in-4, 16 p.

1955/6 pour 92.000 livres sterling. M. Hedges l'avait prise d'abord pour l'icone originale parue à Kazan en 1579. Un spécialiste, M. Cyril Bunt, la tient pour celle qui fut conservée autrefois auKazanskij Sobor de Moscou. D'après les experts elle peut dater du XVe début du XVIIe siècle. Peinte sur bois de tilleul, mesurant 30,2 × 27, elle ne fut jamais repeinte, mais elle est ornée de 859 pierres précieuses dont 668 diamants et de 150 perles.

France. — M. Charles WESTPHAL a été réélu président de la Fédération protestante de France.

Devant le développement du dialogue œcuménique en France, le Conseil de la Fédération protestante a publié une brochure (32 pages) intitulée *Recommandations et Conseils pratiques en vue du dialogue avec le catholicisme romain.* Les recommandations sont précédées d'une « Lettre aux Églises » signée par M. Ch. WESTPHAL et par les présidents du synode des diverses Églises protestantes de France. C'est le pasteur Hébert ROUX, observateur au Concile et chargé de la « commission des relations avec le catholicisme », qui a rédigé la partie pratique, où il a multiplié les remarques judicieuses, fruit d'une longue expérience pleine de tact.

La XIe ASSEMBLÉE GÉNÉRALE de la Fédération Protestante de France a tenu ses assises à Aix-en-Provence, les 1er, 2 et 3 novembre. On se souvient que l'Assemblée précédente s'était tenue à Montbéliard en 1960. En fait il s'agissait de mettre en pratique un certain nombre de projets élaborés lors de cette précédente Assemblée. Les séances de travail bénéficièrent de la présidence d'un laïc, le professeur JOUBERT, bien connu des œcuménistes français. Les études, groupées autour du thème général « Une Église pour le monde », comportaient deux rapports généraux, l'un du professeur MICHEL PHILIBERT, l'autre du pasteur SWEETING, inspecteur ecclésiastique luthérien du pays de Montbéliard. D'autre part, on envisagea la création de sept « départements » chargés du service diaconal, de l'Étude et de la recherche, de l'Information, de la jeunesse, de la vie communautaire (y compris les « communautés cénobitiques ») des relations extérieures, enfin de l'évangélisation. Seul ce dernier département ne fut pas constitué, pour laisser une plus

grande liberté d'action à certains, ce que beaucoup ont regretté et espèrent très provisoire. Devant un théâtre d'Aix bondé, le pasteur Hébert ROUX fit une communication sur les travaux du Concile, au point où ils en étaient alors arrivé. Lecture avait été donnée devant l'Assemblée d'un message de l'archevêque d'Aix, Mgr DE PROVENCHÈRES, assurant les participants de la prière des évêques français réunis au Concile et réfléchissant sur des sujets analogues [1].

A la Cité Universitaire de Paris a été inauguré le 30 novembre un centre protestant dont la première pierre avait été posée lors de la réunion du Comité central en 1962. Il comporte chapelle, salles de conférence, d'études, etc. On se réjouira de ce que le pasteur A. DUMAS l'ait appelé une « maison du dialogue », faisant état de l'esprit qui a présidé à cette très utile réalisation.

Signalons ici que Karl BARTH a été promu lors de la séance solennelle de rentrée le 7 novembre, Docteur-ès-Lettres *honoris causa* de l'Université de Paris [2].

Grèce. — Le 5 décembre le Saint Synode décida d'accepter le principe du dialogue avec l'Église anglicane et avec les vieux-Catholiques tel qu'il avait été proposé par le patriarche œcuménique et par l'archevêque de Cantorbéry, à la suite de la visite de celui-ci à Istanbul et à Athènes en mai 1962 (*Hellinikos Vorras*, 6 décembre 1963) ; ce fait ne provoqua aucune réaction spéciale. Le lendemain, fête de saint Nicolas, le patriarche œcuménique, en l'église de Saint-Nicolas de Tzivali (Istanbul), fit la proposition d'une rencontre de tous les chefs des Églises chrétiennes à Jérusalem lors du prochain pèlerinage de S. S. Paul VI, et le même jour un communiqué officiel du patriarcat annonça la proposition (*AA*, 11 décembre 1963), en informa

1. *SŒPI*, 8 nov., 1963, *Réforme*, nov., 1963. Cfr aussi *Amitié*, 1964, nº 1 : S. GUILBERT, *l'Assemblée du Protestantisme français à Aix*, pp. 22-26. On trouvera les interventions principales et les documents de travail, commodément réunis dans : *XIe Assemblée du protestantisme français, Aix en Provence, Novembre* 1963, *Une Église pour le monde*. Numéro commun à plusieurs revues protestantes.

2. On se souvient que c'est devant cette Université que, en présence d'un Barth tenu au silence par le règlement, le R. P. BOUILLARD avait en 1956 défendu sa thèse sur le grand théologien protestant.

immédiatement les Églises autocéphales et demanda leur avis. C'était au moment où le Vatican annonçait que le pèlerinage de Paul VI aurait lieu du 4 au 6 janvier.

Dès le lendemain, des représentants de l'Église exprimèrent leur réserve vis-à-vis de cette hâte « dangereuse » du patriarche pour ce dialogue panchrétien : (*Mesimvrini*, 7 décembre 1963 : « L'Église de Grèce hostilement réservée »). A quoi, le 9 décembre, M. Spyros ALEXIOU, le collaborateur pour les choses ecclésiastiques de l'*Ethnos* leur répondit : « Le Patriarche a le droit de commencer le dialogue avec le Pape. Il a reçu les pleins pouvoirs de notre Église. C'est un début de contact pour l'union ».

Le 10 décembre, le Synode, clôturant ses sessions en raison des vacances de Noël, n'avait pas encore reçu communication de la lettre du patriarche, pourtant déjà arrivée. Pressé par les métropolites, l'archevêque déclara qu'une note était en effet venue du patriarcat ; il ajouta que le patriarche irait seul à Jérusalem. Nous avons signalé d'autres fois déjà — et on le verra plus loin encore, à propos de la Conférence de Rhodes de septembre dernier (p. 129 sv.) — une opposition tenace de la part de certains milieux ecclésiastiques de la Grèce contre les tendances unionistes du patriarche [1]. Après que, une nouvelle fois, le Saint-Synode eut donné l'impression de continuer cette opposition dans une affaire grave, trois higoumènes, Philotheos Zervakos de Longovadi (Paros), Gavriil de Dionysiou au Mont Athos et Charalampos Vasilopoulos de Moni Petraki (Athènes), publièrent une proclamation ou « Appel à l'Église », avec en sous-titre : « Nous ne permettrons pas la trahison de l'Orthodoxie. Proclamation des moines grecs orthodoxes ».

Nous ne gagnerions rien à nous étendre sur ces incidents douloureux, dont la presse n'a déjà que trop parlé. On sait que le P. VASILOPOULOS avait organisé une veillée de prières pour

1. Cfr *Irénikon*, 1962, p. 396 sv. — La nouvelle démarche du Patriarche, qui allait avoir un retentissement mondial, susciterait dans les mêmes milieux des protestations qui auraient un écho dans la presse internationale et feraient à l'Église de Grèce une réputation peu heureuse. Mais les opposants trouvèrent cette fois-ci un appui et même un guide dans la personne de leur archevêque, ce qui donnerait un caractère plus grave à leur opposition.

protester contre la rencontre. Une intervention de la Faculté de théologie d'Athènes, pour faire interdire cette veillée fut sans effet.

Au sein de l'Orthodoxie grecque, tous n'étaient cependant pas d'accord avec cette attitude négative. Un des premiers à saluer avec enthousiasme la future rencontre de Jérusalem fut l'académicien et professeur ALIVIZATOS, Commissaire royal auprès de Saint-Synode : « L'Église catholique, par ses récentes manifestations, nous montre clairement l'Occident en route pour l'Orient. La rencontre, si elle aura lieu, aura des bons résultats très importants pour la chrétienté » (*Ethnos*, 11 décembre 1963 : « Attitude curieuse de l'archevêque vis-à-vis de la rencontre de Jérusalem »). Nous verrons plus loin d'autres témoignages dans le même sens [1].

Le 18 décembre le patriarche Théodose de Damas avait annoncé que la rencontre aurait lieu à Jérusalem. Le lendemain, il révoqua sa communication, « les consultations entre le pa-

1. Mentionnons cependant ici quelques réactions de personnalités bien connues en Grèce qui se sont associées pnbliquement à l'opposit'on au patriarche. M. Panagiotis I. Panagiotakos, avocat à la Cour de Cassation et au Conseil d'État, Conseiller juridique de l'Église de Grèce a critiqué violemment le patriarche avant la rencontre dans sa revue *Archeion ekklisiastikou kai kanonikou dikaiou*, 1963, p. 198 ; ensuite après la rencontre dans *Ethnikos Kiryx*, 8.1.1964 et dans *Kathimerini*, 19.1.1964 où il rappela que « les sacrés canons des conciles et des saints Pères interdisent toute prière avec les hérétiques et les schismatiques ». — M. le professeur Nicolas Tomadakis a protesté comme historien byzantinologue contre « la ligne Athénagoras » dans une lettre rendue publique à l'archevêque Chrysostomos d'Athènes, ainsi que dans plusieurs articles de journaux (cfr *Mesimvrini*, 14.1.1964 et *Typos*, février, qui reprend un article du professeur, publié dans *Estia*). Le patriarche a reçu des lettres ouvertes de protestation de la part du métropolite Chrysostomos d'Argolide (*Hronos*, 12.1.1964), du peintre Photis Kontoglou (*Typos*, janvier) et de la part des moines du Mont Athos, déjà mentionnées. Le P. Avgoustinos Kantiotis, entraîneur combattif des « corporations religieuses » d'Athènes, dont quelques-unes sont dirigées par lui, a publié un numéro spécial de sa *Spitha* (Étincelle) sous le titre « Gardiens veillez ! » Il attaque violemment le patriarche, stigmatise la « nouvelle hérésie », l'œcuménisme et le mouvement œcuménique, dont est menacée l'Orthodoxie et exige la « déposition et la mise hors combat » du patriarche. Le texte fut repris encore par *Hellinikos Vorras*, 23, 24 et 25.1.1964. Enfin nue proclamation de l'« Union chrétienne de Patras » s'en prend hautainement au patriarche et à tous les évêques qui de quelque façon ont favorisé la rencontre (*Hellinikos Vorras*, 30.1.1964).

triarche œcuménique et les autres chefs des Églises n'étant pas encore achevées » (*Hellinikos Vorras,* 20 décembre 1963). Le 21 décembre le secrétaire-interprète du patriarcat grec de Jérusalem, M. Georges Saïd, déclara que le patriarche Venediktos avait envoyé la veille deux de ses étroits collaborateurs, l'archevêque Vasileios du Jourdain, premier secrétaire du patriarcat et l'archimandrite Germanos, proïstamenos du clergé grec du Saint-Sépulcre à Athènes et à Istanbul pour essayer de convaincre le Patriarche œcuménique de renoncer à sa visite à Jérusalem (*Hellinikos Vorras,* 22 décembre 1963). Quelques jours après, le patriarche Venediktos n'y mit plus que quelques réserves de forme (*Ethnos,* 23 décembre 1963). Entretemps le gouvernement grec avait déployé des « efforts surhumains derrière les coulisses pour convaincre non seulement le patriarche œcuménique, mais aussi le patriarche de Jérusalem, de la réussite de la rencontre [...]. « Dans les circonstances actuelles (de la tension gréco-turque à propos de Chypre) où le patriarcat grec doit vivre à Istanbul, la chose la plus sage que pouvait le patriarche était de réaliser la rencontre avec le pape » (I. Kaltekis, « *Pensées et opinions d'un témoin oculaire* », dans *Anaplasis,* févr. 1964). On sait que le Vatican a fait des démarches auprès de l'ambassadeur turc accrédité auprès de lui pour que le gouvernement turc n'empêchât pas le voyage du patriarche Athénagoras à Jérusalem.

Ainsi on comprendra aussi que le gouvernement grec ait envoyé, pour accompagner le patriarche, M. Baïzos, chef de la section des affaires religieuses et un autre fonctionnaire de sa section au Ministère des Affaires Étrangères, M. D. Kosmadopoulos. Dans la suite du patriarche se trouvaient encore un professeur de la Faculté de théologie d'Athènes, M. Gerasimos Konidaris, et son collègue de Salonique, M. Pan. Christou, doyen de la Faculté de théologie ; ensuite y fut aussi le professeur Dimitrios Tsakonas de Bonn, l'homme de confiance du patriarche en Allemagne.

A la suite de l'agitation de l'opinion publique, l'archevêque d'Athènes fut obligé de convoquer le Saint-Synode en session extraordinaire, le 18 décembre, pour donner une réponse au patriarche. Il n'y eut que six (des douze) qui répondirent à l'appel, juste

le quorum nécessaire. Vu l'importance de l'affaire, Baïzos et un autre fonctionnaire de sa section, M. Kavalieratos, assistèrent à la session. Le Synode suivit l'avis de l'archevêque et rejeta la proposition de la rencontre à Jérusalem « parce qu'il y prévoyait des dangers pour l'Orthodoxie et des pièges dans les mouvements de l'Église catholique ». Le Commissaire royal auprès du Saint-Synode, M. Alivizatos, s'efforça en vain de convaincre les métropolites que les craintes de l'archevêque n'étaient pas fondées. Un seul métropolite Mgr Chrysostomos de Grevena, se déclarait pour la rencontre, le seul qui, d'après les cercles théologiques, voyait la chose d'une manière juste.

Parmi ceux qui ont le plus critiqué cette attitude de l'Église de Grèce, il faut nommer en premier lieu M. Keramidas, rédacteur d'*Enoria* et président de l'*Association orthodoxe chrétienne des théologiens laïcs*. Celle-ci se déclara le 29 décembre sans hésitation en faveur de la réalisation de la rencontre (*En*, 15 janvier). Dans un interview accordé à *Ethnos*, 21 janvier 1964, M. Keramidas regrettait encore une fois la conduite de l'archevêque et les dommages qu'il a procurés à l'Orthodoxie (*En*, 15 février).

Le métropolite Methodios de Corfou qui était connu jusqu'ici pour son opposition à tout contact avec l'Église catholique, s'est prononcé dans un sermon, le 6 janvier, en faveur de la rencontre et aussi du dialogue avec la participation des autres patriarcats orthodoxes des autres Églises chrétiennes (*Elevtheria*, 7 janvier 1964).

Sous le titre « Le fait le plus significatif du XXe siècle » *Eptaphotos* (Patmos) dans son numéro de janvier-février déclara : « Les cercles ecclésiastiques et théologiques et le peuple de Patmos condamnent le trouble insensé de quelques uns contre le fait cosmohistorique de la Rencontre ». On fait aussi remarquer que le nouveau métropolite de Thyatires, Mgr Athénagoras est frère du monastère de Patmos. Le nouvel higoumène Theodoritos a écrit le 20 janvier 1964 dans le même sens une lettre au patriarche (*AA*, 12-2-1964).

Peut-être ne pourrait-on résumer mieux l'opposition en Grèce à l'attitude si négative de l'archevêque et de son Église

qu'avec ces paroles de M. Kyriakidis dans *To Vima* (7 janvier 1964) au lendemain des rencontres : « C'est triste, décourageant, inquiétant, si vous voulez. Elle [l'Église] s'est isolée ; elle a haussé un mur énorme d'obscurantisme et d'esprit de recul ; non seulement elle ne participe pas et est indifférente, mais elle se livre à du sabotage et défend de participer à des illustres hiérarques de son obédience, eux qui avaient reçu le grand honneur d'être invités. Pire encore, elle permet des veillées de prières contre les soi-disant astuces du Vatican ».

Beaucoup, dans l'Église catholique, n'ont considéré que le caractère euphorique de la rencontre de Jérusalem, et ont eu la tendance à fermer les yeux sur les difficultés qui ont été suscitées au Patriarche. Ces difficultés furent énormes. On s'en sera rendu compte à ce que nous venons de dire, et on aura pu mesurer le courage, l'énergie et la persévérance qu'il a fallu à Sa Sainteté Athénagoras pour vaincre les obstacles qu'il a rencontrés sur son passage.

Le 27 janvier, le Ministre de l'Éducation et des Cultes, M. G. Kourmoulis, accompagné du professeur V. Vellas, directeur général des Cultes, s'est rendu chez l'archevêque pour obtenir la cessation des troubles causés en Grèce par la rencontre, trouble qui s'est dressé surtout contre les chefs des Églises (*En*, 15 févr.).

A la fin de janvier le même ministre a prolongé le délai pour l'élaboration de la nouvelle Charte constitutionnelle de l'Église de Grèce jusqu'au 4 avril (cfr *Irénikon*, 1963, p. 88).

Le 21 janvier est décédé à Athènes le métropolite Germanos de Mantinie (*En*, 1 févr.).

Dans sa session du 21 janvier 1964 le Saint-Synode a décidé de protester auprès du même Ministre contre la permission accordée aux catholiques-unis de construire une chapelle sur l'île de Syros. Par la même occasion, le Synode a rejeté la demande de l'Église évangélique arménienne au sujet d'un élargissement de son lieu de culte « parce que celui-ci ne remplissait pas les conditions prévues par la loi » (*Ethnos*, 22 janvier 1964).

PALÉOIMEROLOGITES. — L'archevêque Akakios Pappas, consacré en décembre 1960 par deux évêques de l'Église russe syno-

dale en Amérique, et chef du « groupe A » des paléoïmerologites est décédé le 1/14 décembre 1963 au monastère féminin Saint-Nicolas de Paiania (Attique) dont il était le fondateur. Né en 1888, il vint tout jeune à la skite d'Iviron au Mont Athos et y vécut pendant 27 ans. Ordonné prêtre en 1917 il quitta la Sainte Montagne avec beaucoup d'autres hagiorites pour organiser la lutte contre l'introduction du calendrier grégorien qui eut lieu dans l'Église de Grèce le 10/23 mars 1924. Il fut emprisonné plusieurs fois pour zon zèle et exilé trois fois à l'Athos ; il consacra en mai 1962, avec Mgr Leontij de Santiago (Chili), quatre autres évêques pour son groupe. Un de ceux-ci, Mgr Avxentios Pastras (de Gardikion) lui a succédé comme archevêque et président de leur Saint-Synode.

L'annuelle bénédiction de l'eau à l'Épiphanie (6/19 janvier) s'est faite au Pirée et au Phalère avec le concours des autorités civiles, militaires et locales et une grande affluence de peuple. Les organes des deux groupes, *PhO* et *KEO*, attaquent violemment le patriarche œcuménique et l'Église catholique et félicitent nommément l'archevêque Chrysostomos de l'Église officielle et ceux qui sont de même opinion que lui pour leur attitude négative lors et après la rencontre de Jérusalem.

Israël. — L'État d'Israël a acheté, par l'intermédiaire de l'ambassadeur de l'U.R.S.S., Michail Bodrov, une grande partie des biens de l'Église russe en Israël, des terrains et bâtiments situés au centre de la ville de Jérusalem, à Tel Aviv, Nazareth, Haifa et Affonla, le tout estimé à une valeur de 4,5 millions de livres sterling (André Scemama, *Le Monde*, 26/27 janvier 1964). — Sur *Israël et l'Église*, cfr *LR*, 1963, nº 4.

Pays-Bas. — Sur l'entrée de la princesse Irène dans l'Église catholique et ses fiançailles avec un prince espagnol, tout a été dit par la presse mondiale et surtout par la presse du pays même. Au point de vue des relations interconfessionnelles en Hollande, on ne peut pas dire que l'image générale qui se dégage des événements en question et des différentes réactions qui les ont accompagnés soit particulièrement encoura-

geante. Du côté catholique — pour ne nous en tenir qu'à celui-là — il y a eu des déclarations, des commentaires, certains silences aussi, qui ne font pas l'impression d'une grande maturité œcuménique, malgré les efforts de l'œcuménisme catholique néerlandais depuis la fin de la dernière guerre. Le synode de l'Église réformée de Hollande a envoyé un message au cardinal B. ALFRINK d'Utrecht, qui a reçu la princesse dans l'Église catholique, et on y formula la crainte que « la façon dont s'est opéré ce passage risque de nuire aux relations entre les Églises catholiques et réformées, qui se développaient dans un climat de franchise ». Aussi longtemps que les instances officielles n'auront pas publié quelques détails et explications au sujet de l'atmosphère mystérieuse qui a enveloppé toute cette affaire, il sera prudent de ne pas scruter davantage. Dans *De Maand* (Bruxelles) de février 1964, Jean GROOTAERS donne une analyse de la presse hollandaise ; la 3e partie, intitulée *Irène et l'Irénisme*, montre bien l'équivoque, la confusion et la méfiance qui, de fait, ont résulté de cet étrange incident, qui œcuméniquement semble un peu nous ramener à l'époque glaciale de la préhistoire. Cette expérience est certainement instructive et révélatrice mais on se demande si elle était vraiment nécessaire. En tout cas les dégâts ne sont pas minimes.

Pologne. — Nous avions signalé dans une récente chronique (*Irénikon*, 1963, n° 1) un début d'activités œcuménique très prometteur. Le CENTRE POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS de la curie métropolitaine de Varsovie publie des renseignements intéressants sur la poursuite de ces initiatives en fin 1952 et dans les neuf premiers mois de 1963 [1]. On a organisé une vingtaine de conférences d'initiation en vue de la formation d'une élite se consacrant à propager l'idée œcuménique, au Centre même, et d'autres également, dans divers milieux. Certains ouvrages importants traitant de ces questions ont été traduits en polonais, grâce aux efforts de ce Centre : L'*Introduction à l'Œcuménisme* de M. VILLAIN, et des ouvrages de H. KÜNG et C. J. DUMONT.

1. *Wiadomosci Archidiecezjalne Warszawskie*, 1964, n° 1.

On peut relever également plusieurs offices œcuméniques célébrés au sein des diverses Confessions, avec participation réciproque de clergé et fidèles, surtout durant la Semaine de l'Unité 1963. Une nouvelle atmosphère, pleine de richesses, commence ainsi à se propager.

Suède. — L'Assemblée de l'Église de Suède a recommandé au Parlement l'introduction d'une PARTICIPATION DES LAÏCS aux élections épiscopales, en nombre égal à celui des ministres. Ces laïcs seraient choisis par les conseils paroissiaux. Il s'agit de l'élection de la liste des trois candidats, parmi lesquels le gouvernement ferait le choix définitif. D'autre part, neuf pasteurs ont récemment donné leur DÉMISSION, devant la perspective d'une extension du pastorat féminin en Suède [1].

Yougoslavie. — Le 10 juin 1963, le patriarche CYRILLE de Bulgarie, accompagné de deux métropolites, a été reçu en visite officielle par le patriarche de l'Église serbe orthodoxe, GERMAN [2].

Les étudiants de la Faculté de théologie catholique de Ljubljana ont pris part à la fête patronale de la Faculté de théologie orthodoxe de Belgrade : les 20 et 21 mai 1963, à la suite d'un long échange de lettres entre les deux Facultés, les étudiants de Belgrade invitèrent leurs collègues de Ljubljana à assister à leur fête annuelle de S. Jean le théologien (8/21 mai) : ceux-ci reçurent l'accueil le plus fraternel : hébergés dans les locaux de la Faculté de Belgrade, ils assistèrent à la Liturgie solennelle, puis au dîner de fête, qui était rehaussé par la présence du patriarche German et de plusieurs évêques de sa suite. Au banquet plusieurs toasts de bienvenue furent échangés et le patriarche releva très justement la signification profonde pour

1. Le Dr. ROBINSON, évêque anglican de Woolwich s'est déclaré, à son retour de Suède, comme on pouvait s'y attendre, partisan des femmes-prêtres. L'Église luthérienne de FINLANDE s'est au contraire récemment opposée à l'introduction du pastorat féminin.
2. *Glasnik*, 1963, nº 8-9.

l'unité des chrétiens, que représentait cette rencontre fraternelle entre le clergé des deux Églises. « Puisse cette festivité, dit-il, célébrée en commun, servir de base à l'établissement de relations fraternelles entre nous à l'avenir et à notre travail pour proclamer l'Évangile du Seigneur ». Ce fut, en effet, la première fois dans l'histoire séculaire de la Faculté de théologie orthodoxe serbe qu'une rencontre pareille s'était produite : signe de temps meilleurs, auquel on ne peut qu'applaudir [1].

Un PÉRIODIQUE croate, paraissant à Paris, a publié une « lettre pastorale des dignitaires religieux musulmans » de Bosnie-Herzégovine, datée de Sarajevo, 16 juin 1962, signée par six notables musulmans et adressée à leurs coreligionnaires de leur pays pour dénoncer les multiples entraves mises par le gouvernement à l'exercice de leur religion. Étant donné l'importance de la communauté islamique de Yougoslavie, qui compte plus de deux millions d'adhérents, nous croyons utile de donner ici le résumé de cette circulaire, révélatrice des réactions de nombreux milieux croyants de ce pays. Les oulèmes musulmans protestent énergiquement contre la suppression de leurs écoles religieuses, y compris leur institut supérieur de théologie, contre la suppression de la presse et de tout enseignement religieux dans les classes supérieures des lycées. Ils protestent contre l'expropriation des fondations de bienfaisance, qui rend impossible l'entretien de leurs institutions religieuses. Ils dénoncent l'emprisonnement et l'exécution capitale — faite sans jugement — de très nombreux dignitaires de leur communauté, affirmant que « le nombre des fonctionnaires religieux massacrés ou tués est plus élevé que celui des survivants ». Ils dénoncent l'éducation matérialiste de la jeunesse, la faveur accordée au mariage civil, la suppression des tribunaux religieux *(Cheriat)*. « Le statut actuel des musulmans en Yougoslavie ne diffère que par le nom de la persécution ouverte et de l'interdiction de l'Islam ». Ils terminent en réclamant « pleine liberté d'enseignement religieux, réinstallation du Cheriat, interdiction des mariages mixtes entre musulmanes, qui sont mineures, et non-

1. *Ibid.*

musulmans, reconstruction des mosquées détruites ou transformées, etc ». Après avoir lancé dans le public cette courageuse « lettre pastorale », les six signataires furent écroués dans les prisons de l'État [1].

D'autre part, l'évêque SAVA du Patriarcat de Belgrade, qui, comme on le sait, n'est pas encore membre du COE a passé en novembre dernier plusieurs jours à Genève, où il a eu des entretiens avec M. Visser 't Hooft, Secrétaire général et avec les représentants orthodoxes au COE. Il s'est fait mettre au courant du travail du Conseil. C'est la première visite officielle d'un représentant de l'Église serbe au COE, et cela laisse sans doute prévoir des développements futurs.

Relations interorthodoxes. — C'est, comme il est connu, pour concerter leur attitude vis-à-vis de l'Église catholique qu'à l'initiative du patriarcat œcuménique les Églises Orthodoxes — à l'exception de l'Église de Grèce — se sont réunies en une CONFÉRENCE PANORTHODOXE A RHODES du 26 au 29 septembre 1963. Toutes les réunions de travail eurent lieu à huis clos. Deux questions étaient au programme : celle de l'envoi d'observateurs à la deuxième session du Concile, dont l'ouverture était imminente et celle d'un dialogue, « sur pied d'égalité » avec l'Église catholique. Sur la première question « bien que les délégations des Églises participantes aient exprimé en majorité leurs objections à ce sujet, on décida toutefois à l'unanimité que chacune des Églises orthodoxes agirait librement en cette matière. Pour le second point, la proposition du Patriarche œcuménique de commencer le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine sur pied d'égalité fut reçue à l'unanimité par toutes les délégations des Églises orthodoxes, et on décida de soumettre cette décision à Sa Sainteté le Patriarche œcuménique et aux autres chefs des Églises orthodoxes locales en vue d'une réalisation commune ». C'est une décision d'une importance considérable qui a été prise ainsi par les Églises orthodoxes à la quasi unanimité — et dont se réjouiront vivement tous ceux qui ont à cœur le rétablissement de l'unité de

1. *La Croatie*, 1963, n° 3.

l'Église, telle qu'elle fut dans les dix premiers siècles. Sur ce dialogue voir l'article fort bien pensé du P. C.-J. DUMONT, O.P., paru dans *Jours de France : « La Grande rencontre »*, 18 janvier 1964, pp. 53-55. Sur la Conférence de Rhodes, l'article également excellent (signé E. Y.), paru dans *POC* nº 3/4, 1963 : *La Conférence panorthodoxe de Rhodes*, pp. 259-277. — On lira plus loin dans les *Notes et Documents* des informations complémentaires sur cette Conférence (p. 129).

L'association interorthodoxe de la jeunesse *Syndesmos* qui s'était la dernière fois réunie à Beyrouth en septembre 1961, tiendra sa sixième réunion en Finlande du 30 juillet au 6 août prochain, près du siège de l'archevêque Paavali Olmari à Kuopio (*AA*, 12 février 1964).

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — De divers côtés se multiplient les projets de TRADUCTION COMMUNE DE LA BIBLE entre catholiques et protestants. Les hiérarchies responsables se sont montrées largement favorables. En ALLEMAGNE, le Cardinal FRINGS et les évêques allemands ont approuvé le projet d'une Bible commune et le même cardinal vient d'autoriser un psautier. En HOLLANDE, divers efforts ont été tentés et le Dr. GROSSOUW (catholique) vient de proposer la rédaction d'un texte commun du *Pater*, au moins pour les occasions œcuméniques. En FRANCE a paru récemment une traduction commune de l'Évangile selon Saint Luc à l'Association « Unité Chrétienne » de Lyon, mais c'est en ANGLETERRE qu'en ce domaine on paraît le plus avancé. L'adaptation à l'usage des catholiques de la *Revised Standard Version* (révision américaine de 1901 de l'*Authorized Version* [anglicane] de 1611) est en bonne voie, d'autant plus que la *New English Bible* ne paraît pas toujours avoir répondu à l'attente, surtout au point de vue liturgique. Une série de corrections doivent être introduites dans l'édition catholique de la *Revised Standard Version*. Le N. T. doit paraître à Pâques chez Nelson à Edimbourg. Il est probable qu'en Amérique, où l'on avait d'autres projets, on adopterait aussi cette solution. En Angleterre elle pourrait faire pencher les anglicans en faveur de la RSV, comme texte liturgiquement autorisé. — Voir sur ce sujet : *HC*, 1964,

n° 2, *Common Bible Projects*; *CT*, 10 janvier: *Agreed Translations* (K. N. Ross) : C. H. 22 nov. 1963; DESMOND FISHER, *Using the RSV*.

Anglicans. — Le 3 janvier, à la veille du départ du pape PAUL VI pour Jérusalem, a été rendue publique la constitution, par le Dr. RAMSEY, d'une « COMMISSION DE L'ARCHEVÊQUE POUR LES RELATIONS AVEC LES CATHOLIQUES ROMAINS », organisme attaché au Conseil pour les relations extérieures de l'Église d'Angleterre. La présidence en sera assumée par le Dr. J. N. D. KELLY, principal de St Edmund's Hall à Oxford, bibliste et patrologue éminent, connu surtout sur le continent par son ouvrage *Early Christian Creeds*, sur les symboles de foi. Les autres membres de la Commission n'ont pas été encore nommés. L'Église d'Angleterre n'avait jusqu'ici aucun organisme responsable pour entrer en relation avec l'Église catholique en Angleterre. On sait qu'à Vatican II le Dr. HEENAN, archevêque de Westminster, s'est montré favorable à l'ouverture d'un dialogue œcuménique, et la nouvelle commission serait chargée de promouvoir des conversations locales en divers points de l'Angleterre. On ne peut que se réjouir de voir un peu s'institutionnaliser les relations entre membres des deux Communions, sur le territoire britannique.

A la réception liturgique, à Westminster Cathedral, du nouveau délégué apostolique Mgr Igino CARDINALE, lequel a vécu longuement aux USA et compte des amis parmi les anglicans, réception qui s'est déroulée le lundi 20 janvier, étaient présents, avec la hiérarchie catholique anglaise, deux évêques anglicans : le Dr. Merwyn STOCKWOOD, de Southwark et le Dr. CRASKE, évêque auxiliaire, représentant l'archevêque de Cantorbéry. Dans son allocution, le Dr. HEENAN, archevêque de Westminster a déclaré, en s'adressant au nouveau délégué : « Dans votre voyage à travers les diocèses vous trouverez parmi nous un enthousiasme croissant pour la cause de l'Unité chrétienne » [1].

On assiste en OUGANDA, où la presque totalité des chrétiens sont catholiques ou anglicans, à un remarquable effort de colla-

1. Cfr *CH*, 24 janvier 1964.

boration. Un Conseil chrétien mixte a été érigé en vue d'une coopération efficace dans le domaine de l'éducation, de la radio, de la presse, de l'assistance médicale etc. La première session du Conseil s'est ouverte le 24 janvier, en présence de l'archevêque catholique de Rubaga Mgr J. C. KIWANUKA, et de l'archevêque anglican de l'Uganda, le Rt Rev. Leslie BROWN. Le président de ce Conseil, l'archevêque catholique de Fort Portal (l'évêque anglican SABITI de Ruwenzori est vice-président) a précisé le programme du nouvel organisme. D'autres Églises peuvent s'agréger à ce conseil mixte [1].

La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE (FLM) a tenu sa IVe Assemblée à Helsinki (Finlande) du 29 juillet au 11 août 1963, dans un pays luthérien (92 %), au contact de l'Est et de l'Ouest. 63 Églises luthériennes, avaient envoyé 744 délégués, venus de 50 pays différents [2]. L'Église catholique avait mandé deux observateurs, le P. BLAESER, de l'Institut Möhler-à Paderborn, et le P. WITTE S. J., de Rome [3]. Il s'agissait de discuter des problèmes qui se posent à la Fédération, et qui se trouvaient groupés autour du thème central : « Le Christ aujourd'hui » : tout d'abord la justification aujourd'hui ; ensuite le statut de la FLM, en fonction du problème ecclésiologique actuel ; enfin l'attitude de la Fédération vis-à-vis des nouvelles perspectives œcuméniques et des problèmes missionnaires. Sur le premier point, la justification, ce fut un ÉCHEC qui causa une déception assez générale. Malgré des efforts acharnés, on ne parvint pas à rédiger un texte commun sur ce point central pour les Églises luthériennes. La question était à l'ordre du jour depuis Minnéapolis et le document préparé

1. *CT*, 31 janvier 1964 ; *SŒPI*, 30 janvier 1964.

2. Rappelons que les Assemblées précédentes s'étaient tenues à Lund (1947), Hanovre (1952), Minnéapolis (1957). Les assemblées se réunisseut désormais tous les six ans. Le Dr. Fredrik A. SCHIOTZ a été élu à Helsinki à la place de Franklin Fry, comme président de la FLM.

3. Sur Helsinki : Laurenz VOLKEN, *La Fédération luthérienne mondiale à Helsinki*, dans *Unitas* 1964, I et II, p. 93-109 ; *HK*, octobre 1963, pp. 17-18, et une bonne partie de *LR*, 1964, n° 1 : *Helsinki 1963 ; Arbeitsweise, Hauptvorträge Berichte*, p. 1-44, et entre autres Peter BLÄSER, *Helsinki in der Sicht eines katholischen Beobachters*, p. 77-80.

avant l'Assemblée fut renvoyé successivement à deux commissions. Le texte finalement élaboré, intitulé « Le Christ aujourd'hui », incorporant ainsi le thème central, ne reçut pas l'approbation de l'Assemblée dans la discussion générale du 9 août, où s'affrontèrent plusieurs tendances. La question doit être reprise à la prochaine Assemblée en 1969. On attribue cette impasse au renouveau des études bibliques et à leur contre-coup sur la doctrine elle-même dans une direction plus « catholique », aux difficultés inhérentes à la formulation d'une telle doctrine en fonction des catégories de l'homme actuel, enfin à la crainte que la rédaction d'un pareil texte ne porte atteinte au caractère purement fédératif de la FLM. Dans la discussion ecclésiologique, un renouveau d'intérêt se manifesta pour l'Église conçue comme « Corps du Christ » ; mais on réaffirma, contre les désirs de certains, que la FLM est une libre association d'Églises autonomes, et qu'il n'y a pas d'Église mondiale luthérienne. La décision la plus importante de l'Assemblée (Fry), le seul résultat vraiment marquant, fut l'approbation de la constitution d'une fondation luthérienne de recherche interconfessionnelle ayant pour but la recherche théologique dans toutes les matières séparant les chrétiens, l'organisation de centres d'études, les contacts et entretiens avec les théologiens des autres Églises, en particulier les catholiques romains. Cette décision de l'Assemblée devait trouver son application dans l'érection d'une Fondation liée à la FLM, mais autonome, dont le siège a été fixé à Strasbourg. Le mérite en revient, pour une large part, aux travaux des professeurs SKYDSGAARD, LINBECK et de l'évêque DIETZFELBINGER de Munich, qui assume la présidence de cette fondation.

Entre Arméniens. — L'ambiance religieuse de Jérusalem semble particulièrement propice à la réconciliation entre chrétiens divisés. Le Catholicos VASGHEN Ier d'Etchmiadzin y a en effet rencontré, en octobre dernier, le catholicos KHOREN Ier, patriarche de Cilicie (Antelias, Liban). Lui-même, le 13 de ce mois, était arrivé de Londres, où il avait été l'hôte du Dr. RAMSEY. La réconciliation entre les chefs des deux branches de l'Église arménienne — aucune rencontre semblable n'avait été enre-

gistrée depuis 1651 — a été scellée par la célébration d'une liturgie solennelle le dimanche 27 octobre, à laquelle présidait le patriarche arménien de Jérusalem, S. B. Yeghichi DERDERIAN, et en présence de nombreux évêques, dignitaires et délégués des deux juridictions. Les deux catholicos ont lancé un appel à tous les Arméniens du monde, auquel s'est associé le patriarche de Jérusalem. Le problème le plus épineux était celui qui concernait le rattachement de la Diaspora. Récemment, plusieurs de ces diocèses, notamment un nouveau diocèse d'Amérique du Nord, avaient abandonné Etchmiadzin pour Antelias. Rentré à Etchmiadzin, le catholicos s'est félicité de ce que l'on ait pu surmonter les divergences. Notons qu'au cours de son séjour à Londres, Vasghen Ier a nommé l'évêque Bessak TOUMAYAN comme archevêque délégué spécial en Angleterre. Le catholicos avait entrepris un long voyage, terminé par Jérusalem, et qui l'avait mené jusqu'aux Indes [1]. Rappelons, au sujet de la réconciliation arménienne, que les deux Églises opposées étaient entrées au COE lors du Comité central de Paris en août 1962, et avaient alors été amenées à faire une déclaration apaisante (cf. *Irénikon*, 1962, no 3, p. 366).

Anglicans et autres chrétiens. — Pour laisser davantage de temps à la réflexion, les projets de réunion entre anglicans et méthodistes font l'objet, à divers niveaux, de discussions en Angleterre. Les rapports définitifs des diocèses aux Convocations ont été retardés jusqu'en fin de 1964, bien que la décision des Convocations demeure fixée à juillet 1965.

Prônant une réunion générale en Angleterre sur la base du double ministère de la CSI, le Rév. P. JOHNSTON, président de la Conférence d'Islington des évangéliques conservateurs, a critiqué dans son discours du 7 février la conception de la prêtrise et de l'épiscopat du « Rapport » comme étant en désaccord avec les formulaires anglicans. En un autre sens, une conférence de la *Church Union* du 7 février, tout en accueillant favorablement le document et en en souhaitant une étude très approfondie, a

1. *POC*, 1963, no 3/4, p. 309 ; *SŒPI*, 22 novembre 1963 et 9 janvier 1964.

émis des doutes sur divers points du Rapport concernant la confirmation, le service de réconciliation et la discipline du mariage.

Dans une brochure récemment parue, où il expose son point de vue personnel, Lord FISHER a déclaré que le service d'unification des ministères « n'est pas une ordination ». *CT* du 14 février exprime à ce sujet son désaccord avec le point de vue de l'ancien Primat et regrette même cette intervention, comme pouvant difficilement rester du domaine privé [1].

Dans le sens de la déclaration du Rév. P. JOHNSTON, l'un des signataires du document, trente-neuf anglicans « évangéliques » ont adressé à tout l'épiscopat anglican une Lettre ouverte. Ils demandent — après le premier délai déjà accordé — que la décision finale soit retardée d'un an, afin de permettre une discussion théologique plus serrée. Ils réclament également un remaniement de la section du rapport concernant l'Écriture et la Tradition, l'épiscopat, la prêtrise, les sacrements, et cela après que les Évangéliques conservateurs aient été dûment consultés. — Ils veulent une participation aux négociations des délégués des autres Églises Libres. Ils proclament enfin que le service de réconciliation, impliquant à leurs yeux l'ordination des méthodistes est inacceptable et qu'ils ne sauraient y participer en bonne conscience.

Mouvement œcuménique. — La première Assemblée plénière de la COMMISSION DES MISSIONS ET DE L'ÉVANGÉLISATION du COE, fondée en 1961 et présidée par l'évêque anglican John SADIQ [2], a tenu ses assises à Mexico City, du 8 au 20 décembre [3].

1. Un autre point de vue de Lord Fisher a été également contesté, en particulier par le Dr. Ramsey : les deux Églises devraient, selon l'ancien Primat, se borner à réaliser la première phase, visant à l'intercommunion, la fusion organique prévue à la fin de la seconde période étant considérée par lui comme « pleine de périls ».

2. A noter que J. SADIQ, évêque de Nagpur (Indes), a été nommé en janvier 1964 le premier des neuf « OFFICIERS RÉGIONAUX » de la Communion Anglicane envisagés à Toronto, en août dernier.

3. *SŒPI*, 12 décembre, 9 janvier ; *ICI*, 1er février 1964, pp. 29-30 : Abbé Jorge MEJIA (observateur catholique), *L'Assemblée missionnaire du COE. La Mission exige l'unité.*

Cette réunion, qui prend la relève des Assemblées du Conseil International des Missions, s'avérait particulièrement importante car elle abordait les problèmes qui se posent aux Missions, depuis l'intégration avec le COE réalisée à New Delhi, et dans le contexte d'un monde à évangéliser, en pleine évolution. Deux cents participants, parmi lesquels assez peu de laïcs, semble-t-il, se trouvaient ainsi réunis, voués — fait déjà significatif — aussi bien à l'évangélisation sur place qu'aux missions lointaines. L'Église catholique avait envoyé deux observateurs officiels, l'Abbé Jorge MEJIA de la Revue *Criterio* de Buenos-Ayres, et le R. P. Thomas STRANSKY (USA) du Secrétariat pour l'Unité. Le thème se révélait immense : « La Mission de Dieu et notre tâche ». Le point essentiel était évidemment celui de la collaboration des Églises dans l'entreprise missionnaire, selon les nouvelles perspectives ouvertes en 1961. Il s'agissait de dégager des lignes d'action générale, accompagnées de réflexions et d'exhortations sur l'ensemble du problème, plutôt que de prendre des mesures et des décisions concrètes. Dans son discours d'ouverture du 8 décembre, M. VISSER 'T HOOFT exposa le thème de l'Assemblée en déclarant :

« Il faut que les missionnaires soient à tel point honteux du scandale de la division des Églises qu'ils se hâtent de réparer les torts causés par la désunion et cherchent à aller aussi loin que possible pour mettre sur pied en commun leurs programmes d'action missionnaire et pour réaliser celle-ci ensemble », et il poursuivit en insistant sur la pure annonce de l'Évangile, dégagée de toute autre ambition.

L'évêque L. NEWBIGIN s'étendit sur l'un des *leitmotifs* du Congrès : la liaison nécessaire aujourd'hui entre mission au loin et évangélisation au plan local, dont témoignait d'ailleurs la présence de représentants de ces deux actions évangélisatrices. Les études bibliques, qui prenaient place chaque jour à la première heure, dirigée par le Professeur Hendrik BERGHOF d'Amsterdam, et Philip POTTER (Indes Occ.), orientèrent les travaux répartis en quatre sections :

1° *Le témoignage des chrétiens aux adhérents d'autres religions.* On précisa la manière d'aborder, en vue d'un dialogue, les hommes

d'une autre foi, entre autres ceux des grandes religions dont certaines connaissent le renouveau que l'on sait ; 2° *Le témoignage aux hommes d'un monde sécularisé.* On voulut indiquer surtout comment le témoignage chrétien s'insère dans le combat pour la justice sociale et l'amélioration des conditions de vie. Les Jeunes, dans leur Déclaration, auraient souhaité que l'on s'attardât davantage au problème de la communication de la foi au monde sécularisé d'aujourd'hui, problème qui fut cependant abordé ; 3° *Le témoignage par la Communauté chrétienne à son entourage étranger au christianisme.* On souligna, sous ce rapport, l'importance du rôle des laïcs et la nécessité de créer de nouvelles formes d'action paroissiale· La Déclaration de la Jeunesse déplore à ce propos le nombre restreint de laïcs participant à l'Assemblée ; Enfin 4° *le témoignage au-delà des frontières nationales et confessionnelles.* Il faut proclamer que c'est l'ensemble de l'Église qui est appelée à témoigner par toute sa vie devant l'immense part de l'humanité encore ignorante de l'Évangile, et cela en débordant les frontières nationales et culturelles, et en mobilisant des ressources internationales, interraciales, interconfessionnelles.

Le MESSAGE final au monde, après avoir affirmé que la Seigneurie de Dieu est le seul garant de la liberté de l'homme et que le témoignage de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ doit être proclamé à tout homme dans l'humilité, déclare que les chrétiens doivent poursuivre ensemble la tâche missionnaire.

« Nous voyons que le temps est maintenant venu de nous engager dans un programme et une action commune ; les structures de notre œuvre missionnaire doivent montrer que le Christ n'est pas divisé ». Cette tâche exige l'unité car l'Évangile est un : « Nous ne pouvons apporter un témoignage efficace au monde sécularisé, ou au monde non chrétien si nous sommes séparés ». Et le message termine : « Nous affirmons que le mouvement missionnaire engage les chrétiens de tous les pays et des six continents. C'est le témoignage de l'Église toute entière qui amène l'Évangile au monde entier. Nous ne voyons pas l'ensemble des transformations que cela nécessite, mais nous marchons par la foi ». Les transformations se révéleront sans doute à l'expérience.

Ajoutons que le slogan du Congrès fut que l'évangélisation s'adresse aujourd'hui aux « six continents », c'est-à-dire aussi à l'Amérique latine et à l'Europe sécularisées. Cependant il ne

s'agit pas là pour l'essentiel de compétitions ou de prosélytisme entre Églises chrétiennes, mais du témoignage commun de tous les chrétiens en face du monde à regagner au Christ. On peut d'ailleurs mesurer les progrès accomplis sur ce terrain missionnaire difficile, récemment encore assez délicat, en constatant que, loin de se sentir mal à l'aise, les observateurs catholiques ont partagé, dans une certaine mesure du moins, les vues des autres participants et ont apporté sans difficulté leur quote-part à la réflexion de l'Assemblée.

Parmi les échos particulièrement autorisés à Vatican II provenant des milieux du Conseil œcuménique, nous voudrions surtout souligner l'importante CONFÉRENCE donnée notamment à Lyon, à Fribourg, en Suisse et à Genève par M. Lukas VISCHER, Secrétaire de Foi et Constitution, et intitulée « L'Église et les églises, quelques réflexions sur la 2e session du Concile »[1]. M. Vischer marque longuement les aspects positifs, puis il passe à la question de la pensée théologique de l'Église catholique sur la relation entre « l'Église et les églises », soulignant que « la théologie catholique romaine ne s'est pas posé la question de la signification des églises chrétiennes non romaines envisagées comme des entités... Elle a défendu l'idée que par la vertu de leur baptême... les chrétiens non romains appartiennent d'une certaine manière à la sphère de l'Église unique ». Et il poursuit en notant que c'est la manière du schéma *De Ecclesia*, bien que le *De œcumenismo* soit allé plus loin, sans donner toutefois toute satisfaction.

« Il est encore du domaine du possible que les deux schémas soient modifiés, et ce serait sans doute un grand gain si les églises non-romaines n'étaient plus envisagées comme une somme d'individus baptisés, mais comme de vraies communautés. Le simple fait que l'Église et les églises sont des phénomènes juxtaposés pourrait aboutir en théologie et dans la pratique à un certain nombre de résultats ». On ne pourra qu'être entièrement d'accord avec ce point de vue. Mais l'orateur exprima une crainte : « Si l'Église catholique romaine se considère comme l'instrument de l'unité future, ne va-t-il pas de soi qu'elle se considère aussi comme le centre du Mouve-

1 Cfr *SŒPI*, 23 janvier 1964.

ment œcuménique? ». Et il continue : « Pour que s'établisse un dialogue durable, il faut trouver une forme de communion qui ne contraigne pas les églises non romaines à accepter, déjà, dans la période du dialogue, la conception catholique romaine de l'unité et de l'union. Toute prétention à prendre la direction des opérations ne peut que freiner le développement du mouvement œcuménique. Le concile ne doit pas s'arroger le droit d'esquisser un programme œcuménique pour l'ensemble de la chrétienté. Il devra se contenter de formuler l'attitude de l'Église catholique romaine à l'égard du mouvement œcuménique ».

Sur ce dernier point, c'est bien ce à quoi paraît se borner le Concile. Cependant un assez grand nombre d'esprits dans l'Église catholique se rallieraient presque inconsciemment à la position générale critiquée par M. L. Vischer par manque de maturité œcuménique. Ajoutons pourtant ici que nous ne pensons pas que les perspectives entrevues par lui soient vraiment à nos portes, étant donné l'extrême complexité du Mouvement œcuménique et les multiples interactions qui doivent entrer en jeu sans se porter nul préjudice, mais en collaborant avec l'aide du facteur temps, et en de mutuelles échanges au progrès du Mouvement dans son ensemble [1]. Revenant sur le voyage de Jérusalem, M. L. Vischer note « qu'il semble douteux qu'on parvienne par ce style à une authentique rencontre de la chrétienté divisée », visant par là, semble-t-il, bien plus certains aspects moins heureux où a tenté de s'exprimer la « paternité universelle » du Pape [2], que la rencontre sobre et évangélique des deux chefs d'Église.

1. Pour prendre un exemple concret, celui du dialogue envisagé « sur pied d'égalité » entre Orthodoxes et Catholiques, dont l'Orthodoxie a eu l'initiative et qui fut approuvé en novembre par la quasi-unanimité des Églises autocéphales, ce dialogue devrait se dérouler en gardant un contact suivi avec le COE dont les Orthodoxes font d'ailleurs partie. Il faut toujours se rappeler que quelles que soient les affinités entre Orthodoxes et Catholiques — et elles sont très grandes sur le plan doctrinal — la conversation œcuménique doit rester en quelque sorte triangulaire, pour des raisons très profondes, et qui tiennent en partie à la nature même des séparations.

2. Celle-ci en effet ne saurait être acceptée d'un grand nombre de chrétiens ni de la majorité des habitants du globe.

Le COMITÉ EXÉCUTIF DU COE s'est réuni cette année du 10 au 14 février à ODESSA, et cela un peu plus de deux ans après l'entrée de l'Église du Patriarcat de Moscou au Conseil. C'était à l'invitation de Mgr Nikodim, lui-même membre du Comité exécutif. Nous donnons sous la rubrique U.R.S.S. quelques précisions sur le séjour en Union soviétique des délégués. Le lundi 10, le comité a examiné à huis clos la question de la succession de M. VISSER 'T HOOFT, qui, atteignant l'âge de la retraite, se retirera en 1965. Aucune décision ne sera prise avant cette date. Le mardi 11 février, M. NISSIOTIS, observateur du COE, présenta un rapport sur Vatican II. L'orateur a considéré « comme peut-être l'un des résultats majeurs du Concile la Constitution sur la Liturgie, avec l'accent mis sur la Résurrection d'une part et sur le rôle de la Parole et de la prédication de l'autre [1] ». Il a également apprécié le schéma sur l'œcuménisme mais a fortement souligné la difficulté principale, à savoir « l'obéissance au siège de Rome, considéré comme le centre de l'unité organique de l'Église », à laquelle il a opposé les avantages offerts par le Conseil œcuménique ouvert à la diversité des dons du Saint-Esprit. Peut-être serait-il permis de trouver un pareil dilemme un peu prématuré.

Quant à M. Visser 't Hooft, il a noté que Vatican *II* et la rencontre de Jérusalem avaient semblé faire oublier d'autres événements, et il a avec raison, souligné l'importance de la conférence mondiale missionnaire de Mexico du mois de décembre, dont nous parlons ci-dessus, relevant l'importance capitale de la Mission et l'évolution rapide des relations entre groupes confessionnels en Amérique Latine.

M. NOLDE, directeur de la Commission des Églises pour les affaires internationales a défendu la liberté de la pensée et de la propagande aussi bien pour les athées que pour les adeptes de la religion. Il a poursuivi en déclarant que « les chrétiens

1. Le Dr. G. LINDBECK, observateur luthérien au Concile, a écrit un article très favorable, dans l'ensemble, à propos du 1er chapitre de la Constitution sur la Liturgie dans *LR*, n° 2, 1963, pp. 191-204 (= *LW*, n° 2, pp. 161-171).

croient que la vérité prévaut en cours de dialogue [1]». Le comité a fait également une déclaration sur le désarmement.

Il a terminé ses travaux en adoptant une importante déclaration en 12 points sur « l'Unité chrétienne — sa phase actuelle », rendue publique au cours d'une conférence de presse à Moscou, le 16 février, et qui sera envoyée aux 209 Églises membres du COE. Nous la reproduisons intégralement dans les *Notes et Documents* de ce n° d'*Irénikon* (p. 137), car elle nous paraît bien rendre compte des aspirations du Conseil à l'heure actuelle, alors que se produit, un peu partout, comme une crise de croissance du Mouvement œcuménique, et parce qu'elle contient maint principe valable pour tous les chrétiens qui travaillent à l'Unité.

10 mars 1964.

1. Un débat a eu lieu, en milieu luthérien, sur certaines expressions employées à ce propos par M. Nolde : voir les observations du Prof. Helmut Thielicke, et les mises au point du Dr. Hans Lilje, *SŒPI*, 27 février 1963.

Notes et documents

I. La conférence interorthodoxe de Rhodes en Septembre 1963

Faisant suite à une invitation du Cardinal Bea aux Églises orthodoxes pour l'envoi d'observateurs à la IIe session du IIe Concile du Vatican, le Saint-Synode de Constantinople avait décidé, l'été dernier, la convocation d'une conférence à Rhodes en vue de prendre à ce sujet une décision convergente. Les Églises autocéphales, sauf celles de Grèce, répondirent favorablement à l'invitation et les débats commencèrent le 26 septembre, trois jours avant la réouverture du Concile.

La presse grecque, notamment le journal *Kathimerini* organe du gouvernement, — lequel avait refusé de se prêter à toute intervention pour contrecarrer la conférence — critiqua onvertement l'opposition de la hiérarchie à l'égard de la réunion de Rhodes, et son attitude vis-à-vis du patriarcat œcuménique. Participèrent à la conférence : pour Constantinople, les métropolites Méliton d'Hélioupolis, Jakovos de Philadelphie et Chrysostome de Myres ; pour Alexandrie, Parthenios de Péluse et Konstantios de Leontopolis ; pour Antioche, Elie d'Alep et l'archimandrite Kosmas Papadopoulos ; pour Jérusalem, l'archevêque Aristovoulos de Kyriakoupolis et le skevlophylax Germanos ; pour Moscou le métropolite Nikodim de Minsk et de Russie Blanche et l'archevêque Basile de Bruxelles ; pour la Serbie les évêques Basile de Žiča et Vladislav de Mostar ; pour la Roumanie, les métropolites Justin de Moldavie et Firmilian d'Olténie et l'évêque auxiliaire Antim ; pour la Bulgarie les évêques Maxim de Lovec et Parthenij de Leucie ; pour Chypre, le métropolite Gennadios de Paphos, le chorévêque Georgios de Trimithous et le chef du Secrétariat de l'archevêché, M. Andreas Mitsidis ; pour la Tchécoslovaquie, le métropolite Joan de Prague et l'évêque auxiliaire Méthode.

Étaient absentes pour empêchements divers les Églises de Géorgie et d'Albanie, et manquaient à l'appel les Églises de Grèce et de

Pologne ; l'Église russe hors frontières est toujours ignorée officiellement. Faute de connaître les Actes eux-mêmes de la réunion, qui n'ont pas encore été publiés, nous donnons ci-après le résumé d'une conférence qu'à faite à Bruxelles, concernant la réunion de Rhodes, Mgr Basile, qui après avoir noté l'opposition totale et vigoureuse de l'Église de Grèce, fit ressortir les points suivants [1] :

Les délégués invités des Églises autocéphales se considéraient uniquement comme autorisés à traiter la question, débattue déjà dans leurs synodes respectifs, de l'envoi d'observateurs à Vatican II. Les délégués de Constantinople auraient voulu aborder tout de suite la question du dialogue, mais ils durent céder sur l'instance des délégués russes, après de longs entretiens téléphoniques avec le Phanar, et entamer d'abord l'affaire des observateurs, quitte à discuter ensuite, et sans toutefois pouvoir engager leurs Églises, celle du dialogue concernant la première question. Quatre points de vue se dessinèrent :

1° Celui de ceux que Mgr Basile appelle les « antiromains », les Grecs de Jérusalem et les Arabes d'Antioche, pour lesquels l'envoi d'observateurs à Rome était contraire à la doctrine orthodoxe de la plénitude de la foi. « Nous n'avons rien à demander à Rome puisque nous sommes la véritable Église et que nous possédons toute la vérité. Si les catholiques le désirent, qu'ils envoient des observateurs chez nous. Notre organisation étant trop différente de celle des catholiques, il ne saurait y avoir d'entente. De plus, un tel envoi risquerait de causer de fausses impressions parmi nos fidèles, qui pourraient croire qu'il existe de bonnes relations avec Rome, alors que ce n'est pas le cas. Enfin, il ne saurait y avoir pour nous de contacts avec les catholiques tant qu'ils ne renonceront pas à faire du prosélytisme dans nos rangs (notamment en Orient) ».

2° Les délégués de Constantinople, d'Alexandrie et de Chypre tout en n'étant pas opposés en principe à l'envoi d'observateurs, estimaient cette manœuvre inefficace et inutile, puisque les observateurs ne peuvent intervenir dans les débats ; de plus elle est humiliante parce que les observateurs orthodoxes se trouveraient placés à côté des protestants. Aussi proposaient-ils plutôt le dialogue sur pied d'égalité.

3° L'Église de Serbie, indéterminée dans son attitude à cause de difficultés d'ordre psychologique, national et affectif, n'enverrait

1. Cfr *La Libre Belgique* du 31 décembre 1963. Résumé et larges extraits, sigués G. P. D.

des observateurs que si toutes les autres Églises le faisaient. Elle trouve d'autre part tout dialogue très difficile.

4° Pour les délégués russes, roumains, bulgares et tchèques, l'envoi d'observateurs n'avait pas pour but de débattre des questions dogmatiques, mais de savoir de source directe ce qui se passe au Concile. « Il n'y a pour eux ni humiliation, ni responsabilité, puisqu'ils se contenteront d'écouter. Rome a bien envoyé des observateurs à la réunion œcuménique de Foi et Constitution à Montréal. « Si un tel geste n'a pas paru humiliant pour Rome, pourquoi le serait-il pour nous ? » ont estimé les délégués russes. De plus la présence d'observateurs à Rome apporte même un résultat positif, puisqu'on demande parfois leur opinion. « Au reste ajoutèrent-ils encore, lorsque les autres Églises ont décidé d'adhérer avant nous au COE (d'initiative protestante), elles ont agi seules. Que personne donc ne s'étonne si nous avons pris l'initiative d'envoyer des observateurs dès la première session du Concile. Puisqu'il ne s'agit pas d'une question dogmatique ou canonique, nous proposons de laisser à chaque Église le soin de décider pour elle-même. En ce qui nous concerne, nous estimons que l'envoi d'observateurs renforce la position de notre Église du point de vue œcuménique ».

Tous se rallièrent à ce point de vue, auquel on ne fit qu'une réserve : que les observateurs ne soient pas choisis parmi les évêques, mais parmi les prêtres ou les laïcs.

Les Églises de Bulgarie, Roumanie et Tchécoslovaquie, qui s'étaient prononcées en faveur de l'envoi d'observateurs, n'ont pas pu en envoyer pour la IIe session, mais sans doute, d'après Mgr Basile, le feront-elles pour la troisième.

Contre le second point à l'ordre du jour, le dialogue avec Rome, personne ne formula d'objection de principe, mais seulement deux réserves en plus de celles signalées plus haut : 1° que ce dialogue ait lieu sur pied d'égalité et au même niveau, par des personnes de même rang hiérarchique ; 2° qu'il soit l'affaire de toute l'Orthodoxie, et pas seulement de l'une ou l'autre Église en particulier. Le dialogue ne doit donc pas passer par l'une d'elles, comme par exemple Constantinople, mais l'Orthodoxie aura à déterminer comment elle fera entendre sa voix collectivement. Ainsi donc, malgré des divergences, on avait abouti à des conclusions unanimes sans qu'une Église puisse imposer ses vues à une autre.

Le synode de Grèce, après avoir fait une opposition des plus hostiles à la conférence de Rhodes et à ses conclusions, reconnut qu'il avait fait erreur, troublé qu'il aurait été par une déclaration du

gouvernement. Le 15 octobre, désireux de réparer leur faute, les métropolites décidèrent de souscrire aux Actes de Rhodes aux conditions suivantes : 1. Le dialogue avec l'Église catholique ne devra commencer qu'après les travaux du Vatican II ; 2. On devra éclaircir l'expression « sur pied d'égalité » ; 3. On devra aussi déterminer l'étendue et les thèmes du dialogue.

Le rapport officiel des trois métropolites du Phanar fut publié dans *Apostolos Andreas* du 16 octobre au 20 novembre 1963. Dans leurs conclusions, ceux-ci se réjouissent d'abord de ce que, à part l'Église de Grèce, que de vains efforts n'ont pu éclairer, les autres Églises autocéphales se soient empressées de reconnaître « le droit historique et canonique de l'Église Mère de convoquer une telle conférence, et de suivre la direction donnée aux affaires proposées par le premier trône ». Ensuite, malgré quelques facteurs négatifs, ils ont relevé que l'unité de l'Orthodoxie s'est manifestée à Rhodes pour le plus grand bien. Enfin, les décisions unanimes ont, selon eux, reflété l'esprit de liberté, de charité de service qui caractérisent l'Orthodoxie et correspondent aux exigences des temps. Tout le débat s'est concentré autour des rapports avec l'Église catholique. La question des observateurs au concile n'aurait qu'une importance secondaire, extérieure, accessoire et d'ordre pratique. La proposition de dialogue serait au contraire, au dire de tous, une question grave et essentielle et demanderait une décision unanime de l'Orthodoxie.

Les reportages de presse nous ont fait comprendre que, dans l'entrevue qu'eurent à Jérusalem le Pape Paul VI et le patriarche, il fut question de ce dialogue. On a annoncé dans les journaux du 25 février 1964 que le patriarche Athénagoras avait décidé de convoquer avant Pâques la Conférence panorthodoxe pour discuter des suites de la rencontre de Jérusalem et prendre des dispositions pour engager le dialogue avec Rome, prévu depuis la Conférence de Rhodes en septembre dernier [1]. Il est donc manifeste que le sérieux accordé à ce projet de la part des Orthodoxes se confirme et que les suites en seront bientôt connues.

II. Entre la Conférence panorthodoxe de Rhodes et le pèlerinage de Jérusalem.

Nous devons renoncer à faire étalage de toute la polémique virulente qui s'est élevée au sein de la hiérarchie de l'Église de Grèce

1. *La Croix* du 25 février 1964, p. 1.

concernant la réunion de Rhodes dont il a été question dans les pages précédentes.

Un document relève, avec toute la discrétion voulue, les positions les plus équilibrées relativement à l'affaire de Rhodes. Il est vrai que depuis lors, malgré un certain apaisement survenu en raison de l'accord sur le dialogue entre les catholiques et les Orthodoxes, le pèlerinage de Paul VI et la rencontre avec le Patriarche Athénagoras ont donné lieu a beaucoup de nouvelles manifestations agressives, comme on a pu s'en rendre compte à la lecture de ce que nous avons cru devoir rapporter plus haut dans la chronique (p. 106), presque à notre corps défendant. Mais avant cette date, — et c'est le document dont nous parlons, — une lettre officielle des professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Salonique, qui a paru dans *Apostolos Andreas* des 1er et 8 janvier 1964, et qui était adressée à tous les évêques orthodoxes de Grèce, ainsi qu'aux professeurs des deux écoles théologiques d'Athènes et de Chalki faisait quatre importantes observations que nous reproduisons ci-après.

Le document est signé, au nom de la Faculté de Salonique, par le doyen, le Professeur P. K. Christou. Après une courte introduction, on y fait les observations suivantes :

« 1° Nous considérons comme un heureux événement que le récent synode de la hiérarchie de notre Église ait approuvé les décisions de la conférence des Églises orthodoxes à Rhodes (septembre 1963) au sujet d'un commencement de dialogue avec l'Église catholique sur pied d'égalité. Prendre la même direction sur ce thème que le patriarcat œcuménique était une chose qui s'imposait, étant donné que l'initiative patriarcale était juste et opportune. De plus, il fallait que le rôle du patriarcat œcuménique soit exalté au sein de l'Orthodoxie, et surtout chez nous, dans l'actuel dialogue œcuménique.

» 2° Nous considérons également comme une chose heureuse qu'on ait dissocié le dialogue de l'envoi d'observateurs au IIe concile du Vatican. Contrairement à ce que certains d'entre nous ont cherché à faire valoir, nous ne pensons pas que l'envoi d'observateurs ait une telle importance. Le dialogue, lui, en a une très grande. Or la Conférence de Rhodes a laissé justement à chacune de nos Églises orthodoxes l'initiative d'envoyer ou de ne pas envoyer d'observateurs à Vatican II. Cette démarche peut revêtir en effet une signification différente pour chacune de nos Églises locales.

Mais le dialogue, c'est l'ancien Patriarcat œcuménique qui a pris sur lui de le diriger au nom de tous les Orthodoxes. Sans doute, ce dialogue a déjà commencé depuis longtemps sous forme de conversations limitées, d'écrits théologiques sur les thèmes en litige, et dans les contacts suscités par les conférences de l'institut théologique russe de St-Serge à Paris, ou par les catholiques français. Mais à Rhodes, ce n'est plus d'initiatives d'individus ou d'institutions locales, si louables soient-elles, qu'il s'est agi. Le dialogue qui y a été proposé aura l'autorité et la valeur des Églises qui s'entretiendront et marquera en conséquence un jalon dans l'histoire des relations entre les deux Églises. Au reste, l'esprit œcuménique qui s'est si généralement répandu en notre époque, les fermentations et les réformes qui se produisent dans l'Église catholique comme aussi la robustesse croissante de l'autorité et de l'union qui s'opère au sein des Églises orthodoxes, rendent le dialogue désirable et possible de chaque côté.

» 3° Aussi bien la question des observateurs à Vatican II que la Conférence de Rhodes ont donné occasion de voir le jour à différentes publications, livres, articles, commentaires de presse. Dans un grand nombre de cas, on y a confondu dialogue et union des Églises. Il est inévitable, à notre avis, que les débats autour de tels sujets amènent des troubles de la part de ceux qui n'attendent que l'occasion de les provoquer. Nous croyons cependant que le silence des responsables et le manque d'information opportune et à point nommé engagent trop facilement les fidèles à porter, sur la direction que leur donnent leurs pasteurs, un jugement défavorable. L'ignorance jointe au zèle combattif, tels qu'on les tolère chez nous concernant ces questions, non seulement obscurcit les données réelles, mais favorise aussi à l'étranger une idée concernant notre Église qui n'est ni flatteuse ni réaliste. Nous sommes persuadés que les efforts déployés pour le rétablissement de l'unité et de la robe sans couture du Christ, sont, d'où qu'ils proviennent, un fruit de l'Esprit Saint. Chaque cœur sincèrement chrétien bat du désir de l'unité. Le IIe concile du Vatican a été convoqué principalement et surtout pour le renouvellement de l'Église catholique et pour la mise à jour de celle-ci dans les cadres de sa propre tradition, en vue justement de sa problématique intérieure, causée par l'hyperaccentuation du caractère exclusif du pouvoir papal dans cette Église, caractère que Vatican I avait déjà rendu sans issue, et qui avait encore été renforcé depuis. De même aussi le développement de l'idée œcuménique et les résultats qui, spécialement en ecclésiologie,

en ont été obtenus en dehors de l'Église catholique, ont toujours été appréciés de la part de l'Orthodoxie. Il faut reconnaître que c'est tout à l'honneur des inspirateurs et des organisateurs de Vatican II que d'avoir senti qu'aucune discussion n'était possible à l'intérieur des grandes unités chrétiennes si on n'envisageait chaque fois sa propre responsabilité. Le problème de l'unité est un problème de toutes les Églises. Toute amorce de dialogue avec une autre Église doit être faite dans un sentiment de componction, avec la sincérité qui sied à de tels thèmes et avec un très grand sérieux. Bien qu'il se soit trouvé que souvent dans l'histoire nous n'ayons pas rencontré, de la part des Latins, aux moments critiques de notre vie religieuse, l'assistance que nous aurions pu en attendre, et que nous ayons expérimenté de leur part une incessante politique d'expansion dont nous sentons encore les traces chez nous et ailleurs, dans leur propagande en Orient, nous ne devons pas pour autant en demeurer inertes devant l'universalité du péché des hommes, ni devant le changement des temps. Surtont, notre devoir d'Orthodoxes doit nous tenir à l'écart de toute hostilité envers les autres *(misallodoxia)* et nous devons être ouverts à toute occasion de compréhension entre les chrétiens.

» Le geste du pape Jean XXIII et les manifestations qui l'ont suivi parmi les catholiques envers les autres confessions, la présence des observateurs invités au Concile, la manière étonnante dont l'esprit de communion s'est manifesté à leur égard, les facilités qu'on leur a données de se mettre au courant des travaux, et surtout que leur voix ait pu être entendue, comme aussi la faiblesse de la minorité qui a rejeté les schémas proposés aux votes par les commissions conciliaires, tout cela ne laisse aucun doute sur ce point. Beaucoup de cœurs catholiques battent aujourd'hui pour l'union. Nous croyons fausse cette opinion qui voudrait que toute cette fermentation et tous ces efforts déployés à l'intérieur de l'Église romaine ne soient qu'une évolution de la diplomatie vaticane. Il ne faut pas confondre le dialogue avec l'« union ». Plus personne ne nourrit encore des illusions sur la possibilité de l'union des Églises. Ni le pape Paul VI dans ses discours, ni aucun des observateurs, ni aucun chef ecclésiastique responsable n'a exprimé cette idée que le dialogue entre les Églises serait une voie immanquable et facile vers l'unité. Aujourd'hui plus que jamais toute les Églises ont vraiment conscience de ce que Dieu seul, par les changements et les mouvements qui se produisent à l'intérieur de l'histoire, pourra donner à l'humanité qui prie et travaille, cette unité que l'ennemi,

le semeur de schismes, et les péchés des hommes ont brisée et continuent de maintenir telle. Tel est le sens du dialogue œcuménique : montrer la part de nos efforts en face de ce que nous ne pouvons pas obtenir, mais que seule la grâce de Dieu peut nous donner. A cette fin, notre esprit et notre cœur doivent être vigilants ; nous devons être sensibilisés à tout ce qui peut être considéré comme une préparation et une annonce de l'intervention du Seigneur. Personne, en priant sincèrement pour l'unité de tous, ne peut être obnubilé par une « misallodoxie » grandiloquente, et tourner le dos à ceux qui lui tendent la main. D'autre part, notre Église ne peut subir aucun tort de par le dialogue, puisque celui-ci est constitué sur un pied d'égalité. Dans certains pays, ce dialogue à déjà commencé entre catholiques et protestants, même si les catholiques y sont l'élément dominant de la population, ou si les forces des parties sont égales, et cela malgré de longues luttes du passé entre les deux confessions, et malgré le danger que comporterait pour les protestants l'extension de ce dialogue. Chez nous, le dialogue se fera sur pied d'égalité : nous ne risquons rien ni les uns ni les autres, que ce soit du côté des catholiques on de notre côté.

» 4° L'initiative du Pape Jean XXIII et son retentissement dans le monde entier doivent nous faire comprendre l'écho que pourrait y avoir aussi la voix de notre patriarche œcuménique. Nous croyons que le dialogue avec les catholiques que le patriarche a projeté avec l'appui de tous les Orthodoxes doit être encouragé de toutes manières, et qu'il faut prendre aussi l'initiative d'un dialogue avec les vieilles Églises orientales ainsi qu'avec les vieux-catholiques et les anglicans. Nous croyons et nous prêchons que nous sommes la continuation fidèle de l'Église qui a été unie durant les huit premiers siècles, c'est-à-dire que nous sommes le seul terrain sur lequel puisse être obtenue une véritable union dogmatique entre toutes les confessions chrétiennes quelles qu'elles soient. Il serait donc vraiment étrange pour nous de refuser la discussion lorsque d'autres proposent le dialogue ou, après un refus initial, de nous laisser entraîner à ce dialogue sans conviction ni sérieuse conscience de l'enjeu de l'unité. Pourquoi la foi de notre Orthodoxie ne se traduirait-elle pas dans une invitation confiante envers les autres confessions, au moins avec celles qui sont considérées comme proches de nous, afin qu'elles conversent avec nous ? Pourquoi laisserions-nous toujours aux autres ces initiatives ? Dans les circonstances dans lesquelles se trouve le monde d'aujourd'hui, et dans lesquelles se trouve spécialement le patriarche œcuménique, n'est-ce pas pour nous un

devoir et une urgence que de ne pas laisser échapper de nos mains de telles initiatives. ?

» Notre devoir est donc de vous communiquer, à vous, Révérendissimes hiérarques et professeurs, nos réflexions et nos soucis concernant la position de notre Église à l'intérieur du dialogue œcuménique contemporain. Nous estimons que le récent amoindrissement de l'autorité du patriarche œcuménique, comme aussi le contrecoup malheureux qui s'en est suivi par le refus d'envoyer des observateurs à Vatican II, doit être contrebalancé par d'autres activités. Nous nous proposons donc d'encourager le patriarcat œcuménique d'entreprendre tout de suite la réalisation du dialogue avec les vieilles Églises d'Orient d'une part, et les vieux-catholiques et les anglicans de l'autre ».

III. La phase actuelle de l'Unité chrétienne.

Déclaration adoptée par le Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises réuni à Odessa en février 1964.

1) Nous sommes entrés dans une nouvelle période de l'histoire du mouvement œcuménique — ce mouvement par lequel Dieu rassemble son peuple conformément à sa volonté révélée en Jésus-Christ. Au début de ce siècle, quelques hommes aux convictions profondes ont commencé à affirmer que l'unité des chrétiens est une nécessité urgente si l'Église veut manifester sa vraie nature et remplir sa mission. Peu à peu, le mouvement œcuménique a étendu son influence dans la vie des Églises jusque là séparées les unes des autres. Le temps est venu où presque toutes les Églises reconnaissent le caractère pressant de cette vocation et s'engagent activement à rechercher l'unité chrétienne. Nous nous réjouissons particulièrement de l'attention que l'Église catholique romaine porte à l'œcuménisme au cours des travaux du deuxième concile du Vatican.

2) En réponse aux prières des chrétiens de confessions différentes et à la suite du développement œcuménique des dernières années, un nombre toujours plus élevé de personnes comprend l'urgence de cette recherche de l'unité et témoigne d'un grand intérêt pour les questions qui s'y rapportent. C'est pourquoi on a rarement eu autant besoin que maintenant d'une mise au point dans ce domaine. Cette déclaration a pour but quelques considérations que nous jugeons

essentielles pour mieux comprendre les réalités en jeu. Nous l'adressons à tous ceux — et particulièrement aux Églises membres du Conseil œcuménique — qui cherchent à découvrir comment il faut maintenant aller de l'avant et de quelle manière nous pouvons exploiter au mieux les occasions que Dieu nous donne.

3) Nous nous réjouissons des relations personnelles de plus en plus nombreuses qu'entretiennent les dirigeants d'Églises et les membres des différentes confessions. Nous pensons spécialement aux rencontres entre dirigeants d'Églises qui n'étaient pas encore entrés en contact les uns avec les autres et dont on a eu des exemples à Jérusalem, à Rome et ailleurs. C'est par ces contacts entre hommes qui se reconnaissent mutuellement comme frères en Christ, qu'on découvre la vraie nature de l'entreprise œcuménique, avec ses merveilleuses promesses et ses difficultés décevantes. C'est ainsi que se dissipent les malentendus et que s'ouvre la voie de la réconciliation.

4) Le vrai nœud du problème œcuménique reste les relations entre les Églises. La question est de savoir comment des Églises séparées peuvent se rencontrer dans le dialogue et la coopération, progresser en établissant entre elles des relations nouvelles. Elles sont toutes également appelées à confesser la vérité révélée en Christ. Comment peuvent-elles s'unir et travailler à cette parfaite unité qu'elles doivent manifester dans et pour le monde, conformément à la volonté du Seigneur ? Nous devons faire état des leçons que les Églises membres du Conseil ont apprises ensemble tout au long de l'histoire œcuménique pendant les dernières décades et qui touchent les principes et les méthodes propres à nous guider sur le chemin de l'unité.

5) Il est essentiel que le droit de chaque Église à adopter une attitude particulière quant au problème de l'unité de l'Église soit pleinement reconnu et respecté. En 1950, le comité central du Conseil œcuménique des Églises a dit : « Faire partie du Conseil *n'implique* pas l'acceptation d'une doctrine particulière sur la nature de l'unité de l'Église et il y a place à l'intérieur du Conseil pour l'ecclésiologie de chacune des Églises qui désire s'associer à la conversation *œcuménique et fait reposer son adhésion sur* la *déclaration* de la Base du Conseil ». Il a dit encore : « L'adhésion d'une Église au Conseil œcuménique n'implique pas qu'elle considère dès lors sa conception de l'Église comme relative ».

6) Mais les Églises qui ont différentes conceptions de l'unité et

qui représentent des formes différentes de l'œcuménisme, sont néanmoins parvenues à formuler ensemble certaines assertions sur l'unité de l'Église et sur leurs tâches œcuméniques communes. Ces assertions figurent dans plusieurs rapports adoptés par l'Assemblée ou par le comité central depuis 1948, notamment dans la déclaration de Toronto sur « l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises » et dans la définition de l'unité faite à la Nouvelle-Delhi. Nous choisissons de mentionner les points suivants qui nous paraissent d'une importance particulière actuellement.

7) Le point de départ de la relation qui s'établit entre les Églises dans le mouvement œcuménique est leur foi commune à Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, selon les Écritures. Ces Églises trouvent dans cette foi commune une fraternité qui s'exprime par des relations étroites et authentiques.

8) Au sein du Conseil œcuménique, toutes les Églises membres jouisseut des mêmes avantages : elles participent toutes à l'élaboration de la ligne de conduite générale, à la rédaction des déclarations, à la mise en pratique des décisions et au choix du personnel ou des membres des organismes chargés d'une responsabilité. Dans la communion que le Conseil cherche à établir, les Églises ont entre elles des relations multilatérales et ce fait trouve son expression dans la structure même du Conseil. Chaque Église est libre de prendre toute initiative qu'elle pourrait souhaiter dans le domaine des rapports interecclésiastiques, mais le Conseil en tant que tel n'agit que sur la base du consentement de l'ensemble de ses membres.

9) Le Conseil œcuménique cherche donc à promouvoir une conversation à l'intérieur d'une communion dont les Églises ont fait l'expérience nouvelle en priant et en agissant ensemble. Cette expérience a abouti à un dialogue entre les Églises qui se reconnaissent les unes les autres comme confessant le même Seigneur, recevant le même baptême et participant à la même vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Bien que chaque Église puisse exprimer quelques réserves à l'égard de la position ecclésiologique des autres Églises, elles sont toutes prêtes à poursuivre cet échange sur pied d'égalité. C'est une conversation dans laquelle on attend d'elles qu'elles écoutent aussi bien qu'elles parlent ; qu'elles reçoivent autant qu'elles donnent et au cours de laquelle divergences et tensions sont examinées franchement.

10) Les Églises membres du Conseil œcuménique croient qu'elles doivent reconnaître leur solidarité, s'entraider quand c'est néces-

saire et s'assister pour rendre témoignage au Christ et pour accomplir leurs tâches dans le domaine de l'évangélisation et de la mission ; pour agir ensemble là où il est possible de le faire et rendre un témoignage commun sur la base de délibérations et d'accords. Certains principes ont été posés sur le problème du prosélytisme et de la liberté religieuse, qui exercent une influence toujours plus grande. Ces Églises cherchent constamment à supprimer les obstacles qui paralysent les relations fraternelles.

11) Dans le Conseil, les Églises sont peu à peu parvenues à voir plus clairement ce qui est nécessaire pour manifester l'unité et elles ont exprimé leur conviction commune à ce sujet dans une définition de l'unité formulée à la Nouvelle-Delhi en ces termes:

« Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour son Église, est rendue visible lorsque, en un même lieu, tous ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint-Esprit à former une communauté pleinement engagée, confessant la même foi apostolique, prêchant le même Évangile, rompant le même pain, s'unissant dans une prière commune et vivant d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous ; et lorsque, en outre, ils se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous les temps, en sorte que le ministère et la qualité de membre sont reconnus par tous, que tous peuvent, selon que les circonstances l'exigent, agir et parler d'un commun accord en vue des tâches auxquelles Dieu appelle son peuple ».

Cette description laisse ouverte la question de la structure juridique ou canonique de l'Église ainsi unie, mais elle a permis d'exprimer clairement à plusieurs reprises que les Églises membres ne cherchent pas une unité qui se définisse comme une uniformité ou comme une autorité administrative centralisée.

12) Nous réaffirmons à nouveau ces principes qui ont inspiré la vie commune du Conseil œcuménique des Églises, parce que nous avons découvert que nous avons pu avancer ensemble vers l'unité. Nous croyons que nous pourrons ainsi être conduits « comme il le voudra et quand il le voudra » jusqu'à l'unité parfaite de toutes les Églises en Jésus-Christ, la tête du corps qui est l'Église.

Nous pressons les Églises membres du Conseil œcuménique de continuer à se conformer à ces convictions partout dans le monde et de tirer parti au maximum de toutes les possibilités que Dieu

offre au mouvement œcuménique dans cette génération. Nous croyons que les Églises et leurs congrégations aussi bien que les chrétiens pris individuellement, devraient saisir les nouvelles occasions de rencontres personnelles, de conversations ouvertes, de prières en commun et de coopération dans les tâches chrétiennes avec leurs frères chrétiens de toutes les confessions. Nous invitons chaleureusement les Églises demeurées en dehors de notre association à examiner comment elles pourraient entrer dans une communion de cette sorte. Puisque toutes les Églises ont une grande responsabilité les unes à l'égard des autres, et beaucoup à apprendre du renouveau qui est accordé à d'autres, nous les convions à coopérer toujours plus en servant le monde au nom du Christ, le Seigneur de tous.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Henri de Lubac. — Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. IIe partie (Coll. Théologie, 59). Paris, Aubier, 1961 et 1964. Deux vol. in-8, 564 + 556 p.

Nous avons dit en son temps (*Irén.* 1960, p. 402) tous les mérites de la première partie de ce grand ouvrage (t. I et II). C'était, en quelque manière, une étude de toute la pensée théologique du moyen âge latin qui y était tracée, ainsi que l'exposé de la prolongation de l'exégèse patristique à travers ses docteurs — à partir cette exégèse elle-même, objet de plusieurs chapitres — et dont les influences allaient de l'Origène latin à saint Bernard. La seconde partie, qui comprend les t. III et IV et est une fois et demi plus volumineuse, s'étend d'abord aux docteurs postérieurs qui sont longuement analysés, puis débouche, après une période de mortelle décadence, en un chapitre sur l'humanisme, commenté en des pages passionnantes. La période du Lombard et de ses commentateurs, qui considéraient volontiers celui-ci non seulement comme « les quatre fleuves du paradis... mais en quelque sorte comme l'Écriture elle-même, dilatée, répandue », voit l'étude de la Bible remplacée peu à peu par les Sentences. Progressivement, le contact direct avec le texte sacré ira se perdant, pour faire place aux Sommes théologiques. Ce n'est peut-être pas dans la première scolastique que se vérifiera ce phénomène, mais il devait engendrer à la longue un appauvrissement doctrinal, qui s'étendrait sur un abus de l'allégorie dont on aura perdu la clef traditionnelle et qui, spécialement dans la controverse dogmatique au sujet du pouvoir pontifical, engendra de pénibles écarts. Tout cela est très longuement expliqué. — Les pages sur Érasme rappellent le si beau chapitre que nous donna jadis Imbart de la Tour sur le même écrivain dans ses *Origines de la Réforme*. Nous sommes d'accord avec l'A. pour dire qu'Érasme est bien plus un précurseur de la Réforme catholique que de la Réforme protestante, du moins de la réforme catholique qui était attendue et qui ne vint que transformée en contre-réforme vers la fin du siècle (p. 459), trop liée à une prolifération de décrets. Érasme s'en est pris surtout à ceux « qui se croyaient théologiens consommés sans même avoir lu l'Écriture » (p. 440). — L'ouvrage se termine sur ce que l'A. appelle « la tradition spirituelle » jusqu'à l'époque de saint Jean de la Croix. Il rejoint ainsi, d'une certaine manière, l'histoire du sentiment religieux d'Henri Bremond, mais il est d'une veine beaucoup plus théologique et d'une substance doctrinale autrement approfondie. D. O. R.

Paul Galtier, S. J. — Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine (Bibl. de Théol. hist.). Paris, Beauchesne, 1960 ; in-8, 174 p.

Il est étonnant que l'étude de saint Hilaire et de sa vie n'ait pas tenté davantage la pléiade des patrologues en cette époque d'œcuménisme. Ce docteur, que Cassieu nommait *Magister Ecclesiarum,* et qui est appelé ici « le premier docteur de l'Église latine », a été un des rares occidentaux à avoir pénétré avec sagacité la doctrine desGrecs ses contemporains à l'époque de l'arianisme, à se l'être sérieusement assimilée et à avoir réfuté l'hérésie avec compétence. Son exil l'avait mis en relation directe avec la pensée orientale et ce fut surtout son mérite que de l'avoir bien comprise. Le présent ouvrage ne dépasse guère l'horizon d'une monographie honnête, en somme, assez classique. L'A. a réservé la part la plus importante de son étude aux doctrines christologiques. On lui sera longtemps reconnaissant d'avoir jadis pris la plume pour attaquer avec verve un théologien dont la doctrine semblait sans nuance et il nous paraît que la fougue de saint Hilaire n'est pas sans quelque parenté avec la sienne. On comprend qu'il ait donné ici ses meilleures pages à ce qui l'a préoccupé un certain nombre d'années. Nous eussions aimé quelques développements supplémentaires sur les autres œuvres hilariennes, comme par exemple sur le volumineux commentaire *In Psalmos.* L'A. semble ignorer le travail que M. Aigrain publia jadis sur l'étude des œuvres de saint Hilaire dans le *Bulletin de la Soc. des Ant. de l'Ouest* (1936-1938).

D. O. R.

Saint Augustin. — Les Confessions. (Œuvres complètes de saint Augustin 13 et 14, 2e série). Bruges, Desclée De Brouwer, 1962 ; 2 vol. in-12, 708 + 692 p.

— **Six traités anti-manichéens.** (Même coll., 17, 2e série). Ibid., 1962 ; in-12, 828 p.

— **Aux Moines d'Adrumède et de Provence.** (Même coll., 24, 3e série). Ibid., 1962 ; in-12, 824 p.

— **Traités antidonatistes.** (Même coll., 28, 4e série). Ibid., 1963 ; in-12, 786 p.

L'édition complète du texte latin-français des œuvres de saint Augustin continue sans relâche. La 1re série, *Opuscules,* s'est achevée en 12 vol. La 2e, *Dieu et son œuvre,* en comprend déjà 5 et en attend encore 6 autres ; La 3e, *La Grâce,* s'ouvre avec le premier tome, ici recensé, et en comprendra 3 autres encore. Quant à la 4e, elle sur *Les Traités anti-donatistes,* qui en comprendra 6, nous allons y venir à propos du volume recensé en dernier lieu. Après la 5e série, comprenant en 5 vol. les XXII livres de *La Cité de Dieu,* d'autres séries paraîtront qui ne sont pas encore annoncées. —

Les traités de la 2e série présentés ici sont *Les Confessions* et, parmi les traités anti-manichéens, les *De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam Fundamenti, Contra Secundum* et *Contra Felicem manichaeum.* Les « Confessions » (trad. E. Tréhorel et G. Bouissou ; introd. et note de E. Solignac), reprennent le texte latin de l'édition Teubner (Skutella) de 1934, considéré comme le meilleur. L'introduction comporte 270 p. Elle reprend l'ensemble de l'œuvre

qu'elle resitue dans le cadre des récentes études, et est complétée par plus de 150 p. de notes, plus une bibliographie à jour et de copieux index. — Quant aux traités anti-manichéens (texte des Mauristes, trad., introd. et notes par R. Jolivet et M. Jourion), ils sont évidemment moins connus et rendront surtout service, comme instruments de travail, par les pages auxiliaires de uotes et de références.

Les traités des séries 3 et 4 sont le *De Gratia et libero arbitrio, De correctione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae.* Le texte est celui de Migne ; les introductions, traduction et notes de J. Chené et J. Pintart. Sujet bien étudié déjà, que celui de la grâce chez saint Augustin, qui a dispensé les éditeurs de s'y étaler longuement dans leur iutroduction. Les notes assez copieuses n'apportent que de-ci de-là des choses neuves. Elles font parfois l'objet de controverse à l'intérieur même de l'ouvrage. — On sait que Saint Augustin a été une grande autorité pour la théologie protestante au temps de Luther. Les théologiens Orthodoxes y font volontiers allusion comme au grand fauteur d'hérésies de l'Occident. Nous avons été péniblement impressionné par le Discours que prononça à Montréal en 1963 dans le cadre de la consultation préalable entre théologiens orthodoxes et protestants, le P. Meyendorff (cfr *Contacts*, 1963, p. 261), où la doctrine présentée décrit un augustinisme primaire, dans lequel bien peu de savants compétents voudront reconnaître la vraie pensée du Maître. Raison de plus pour que cette pensée soit aujourd'hui approfondie à nouveau.

La première partie de la 4e série, c'est-à-dire des *Traités anti-donatistes*, comprend le *Psalmus contra partem Donati*, le *Contra epistulam Parmenii libri tres*, et l'*Epistula ad catholicos de secta donastitarum.* Traduits par G. Finaert (le texte latiu a été recollationné), ils comportent une introduction copieuse de 115 p. et des notes (marginales et complémentaires : 40 p.) du P. Y. Congar O. P., où toute l'histoire du donatisme est retracée et où la théologie augustinienne qui s'y affronte est repérée dans tous ses apports. Travail remarquable, où l'on ne peut qu'admirer une fois de plus le flaire théologique de l'A. à retrouver dans le passé les points encore névralgiques aujourd'hui. D. O. R.

Vie de sainte Mélanie. Texte grec, introduction, traduction et notes par le Dr. Denys Gorce (S. chr. 90). Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-12, 308 p.

La Vie de sainte Mélanie a été écrite en grec par son chapelain fidèle, Gérontius. On a longtemps discuté les éléments de cette affirmation, claire aujourd'hui, depuis l'édition du Card. Rampolla et les travaux de ceux qui se sont penchés sur ses découvertes. C'est de ce texte que s'est servi l'écrivain-patrologue qu'est le Dr. Denys Gorce. Avec l'aide d'un « discret et très savant collaborateur » pour la partie critique de son travail, il nous a donné ici une traduction coulante de ce document précieux pour l'histoire de l'ascèse et surtout de la liturgie du IVe et du Ve siècle. Nul n'était préparé comme le traducteur de ce document pour nous donner une illustration vivante du milieu, de la vie et de l'histoire de cette sainte fameuse et originale, qui entraînait avec elle son docile mari au renoncement le plus absolu et aux prouesses ascétiques. Il l'a

fait dans une introduction de plus de cent pages où toutes les questions qui ont intéressé les historiens des quatre-vingt dernières années relativemeut à Mélanie-la-Jeune sont retournées en tous sens, sans que jamais l'attention du lecteur ne soit ralentie. Il n'y manque ni tableaux généalogiques de la famille de la sainte, ni *excursus* développés sous forme de notes complémentaires. L'érudition de l'auteur a pu s'y livrer à cœur joie, et ses lecteurs lui seront reconnaissants de leur avoir donné, après tant de travanx variés, cette *Vie* qui a passionné toutes les générations.

D. O. R.

Anselme de Cantorbéry. — Pourquoi Dieu s'est fait homme. Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes de René Roques (S. chr., 91). Paris, Éd. dn Cerf, 1963 ; in-12, 526 p.

Bandouin de Ford. — Le Sacrement de l'Autel. Introduction par J. Leclercq O. S. B., texte latin établi par J. Morson O. C. S. O., trad. française par E. de Solms O. S. B. (S. chr., 93, 94). Ibid., 1963 ; deux vol., 596 p.

M. Roques a délaissé pour un temps la patristique grecque pour approfondir un auteur du moyen âge bien étudié déjà, mais dont le traité *Cur Deus homo* n'avait jamais été traduit en français. On ne possédait de S. Anselme, en notre langue, que des Méditations et quelques ouvrages philosophiques. Que ce traité soit, comme le dit M. Roques, « un des textes majeurs de la théologie de la rédemption », il faut le reconnaître, surtout en raison de l'influence qu'il a exercée en Occident sur la théologie postérieure, ne fût-ce que par la manière de poser les problèmes en en recherchant assidûment les « preuves ». La théorie des « droits du démon », dont S. Anselme s'est occupé (« revoir le statut du diable », p. 182 sv), avait été l'objet de bien des études de la part de M. J. Rivière depuis le début de ce siècle. On y trouve de fréquentes allusions ici. Nous avons d'autre part apprécié les échappées — pas assez nombreuses à notre avis — que M. Roques nous donne, dans son Introduction, sur les Pères grecs et le pseudo-Denys. La traduction est suivie d'une bibliographie très détaillée sur ce traité et les questions qui s'y rapportent.

Abbé du monastère cistercien de Ford, puis archevêque de Cantorbéry († 1190), Baudouin a laissé une œuvre littéraire assez importante, dont une partie seulement est jusqu'à présent publiée. Le présent ouvrage sur *Le Sacrement de l'Autel*, jamais encore traduit en français, n'a été imprimé qu'une seule fois avant Migne. Les éditeurs en ont recollationné le texte. Appuyé sur la dialectique des deux Testaments, l'œuvre de Baudouin de Ford, fidèle à la pensée patristique dont on sent des réminiscences, progresse surtout dans son traité en commentant les grandes images bibliques de l'Eucharistie, l'Agneau pascal et la manue. Au demeurant, c'est du Nouveau Testament qu'il part, pour aller du plus connu au moins conuu. L'introduction de D. J. Leclercq relève la continuité entre l'œuvre de cet écrivain et la méthode des Pères, le considérant comme un des meilleurs représentants de la « théologie patristique ». Un des appendices de l'introduction, qui paraît être de l'éditeur du texte latin, établit un parallèle entre certains passages d'Origène et de Baudouin, lequel semble dépendant de grand docteur, si répandu au moyen âge. D. O. R.

J. A. Jungmann. — Der Gottesdienst der Kirche. Auf dem Hintergrund seiner Geschichte. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1955 ; in-8, VII-272 p.

Le P. J. nous livre ici, dans une forme très réduite, les fruits de son enseignement de plus de trente ans aux étudiants en théologie d'Innsbruck. C'est une étude d'ensemble sur la liturgie : idées fondamentales histoire, législation, éléments structuraux, lieux du culte, sacrements, messe, office, année liturgique. L'A. reconnaît que le sujet est en soit beaucoup trop vaste pour être traité en moins de 300 pages, mais il espère que, grâce à cette limitation, son ouvrage pourra atteindre un cercle plus étendu de lecteurs ; c'est encore ce caractère « vulgarisateur » qui explique pourquoi on trouvera assez peu de bibliographie. — On s'étonne un peu de trouver beaucoup plus de pages consacrées aux influences païennes sur la liturgie primitive qu'à tout son héritage vétéro-testamentaire. C'est l'unique critique que nous nous permettons de faire sur cet ouvrage dans lequel le lecteur pourra puiser, présenté dans un style très abordable, une solide connaissance de base dans tout le domaine liturgique. Un regitre en facilitera encore la consultation. — L'édition originale fut publiée en italien par la « Civiltà cattolica » ; l'ouvrage a été légèrement revisé pour la publication en langue allemande.

D. M. V. d. H.

A. Mandouze. — Intelligence et sainteté dans l'ancienne tradition chrétienne. Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-12, 112 p.

La question est à l'ordre du jour. Nombre de savants lui ont consacré une enquête historique ou une étude. Avec ingéniosité, ils ont noué et dénoué des nœuds réputés inextricables : culture *ou* sainteté, culture *et* sainteté, contemplation *ou* action, contemplation *et* action... Voilà quelques-unes des nombreuses variations enregistrées. C'est donc sans beaucoup de conviction qu'un lecteur « averti » abordera la lecture de cette contribution qui se veut par ailleurs modeste. Cette modestie, dictée, croyons-nous, par l'expérience quotidienne de la question, était en fait la porte étroite qui permettait d'entrer dans la solution. Cela nous vaut un appel vibrant à la sainteté et à la conversion *(meta-noia)* qui la précède nécessairement. Pour le chrétien qui, saisi par l'amour du Christ, acquiert la liberté des enfants de Dieu, il ne s'agit plus de nier ou de fuir l'intelligence, ni de l'exalter. Il s'agit simplement d'être ouvert à l'Esprit qui crée la lumière, là où les ténèbres du vieil homme ne voient point d'issue. Remercions le Professeur A. Mandouze pour ce beau témoignage.

D. M. V. P.

Yves M.-J. Congar. — Sainte Église. (Unam Sanctam, 41). Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-8, 718 p.

Le P. Congar avait caressé jadis (en 1929) le projet d'écrire un « traité de l'Église » dont il avait diverses fois entretenu ses lecteurs. Sans y avoir définitivement renoncé, il s'est trouvé « de cent façons et sans répit » empêché de réaliser ce projet grandiose, mais tout ce qu'il nous a livré de

meilleur dans ses nombreux ouvrages et publicatious diverses peut être considéré comme autant d'études d'approche de ce qu'il aurait voulu nous offrir un jour de plus homogène et de plus complet. Ce que ses éditeurs donnent aujourd'hui est divisé en trois parties : A : *Position de l'Église.* B : *Les Fonctions et Pouvoirs de l'Église* et C : *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques.* Orné d'une table systématique et d'un index des noms propres, cet ouvrage constitue en même temps qu'un ensemble doctrinal solide, un répertoire ecclésiologique excellent. La 3e partie — parlons de celle-ci tout d'abord —, qui comprend plus de 250 pages, reproduit les chroniques parues dans la *RSPT* ou dans le *Bulletin thomiste,* plus celles qu'il a données dans la *Maison-Dieu* en 1957 et, en 1962, dans *L'Ami du clergé,* où était présenté le grand ouvrage *L'Épiscopat et l'Église universelle,* fruit de collaborations patiemment recueillies par lui-même et le P. Dupuy. Les deux premières parties du volume comportent une vingtaine d'études diverses, toujours en relation avec l'ecclésiologie. Nous ne pouvons faire ici un choix, même dans une désiguation de titres, comme s'imposant davantage à la lecture ou à la relecture : pour un œcuméniste, toutes les questions d'ecclésiologie touchées par le P. Congar ont une valeur. L'avantage de ce recueil est de mettre entre les mains de tous des études auxquelles on peut toujours être appelé à recourir et qu'on devrait rechercher dans de nombreuses publications éparses. Tous les théologiens seront reconnaissants de les voir mises ainsi à leur disposition. Notons au sujet du salut des non-catholiques, à propos du livre du P. Lombardi *La salvezza di chi non ha fede,* la réserve du P. Congar : Les positions du savant jésuite sont redressées dans une perspective théologique un peu différente, suivant laquelle, d'après le P. Congar, la théologie catholique a le droit de « développer progressivement des ressources qu'elle tenait dès le départ, mais dont les faits nouveaux, ou une meilleure intelligence des faits déjà anciens, l'amènent à élaborer des applications ou des aspects qu'elle n'avait pas d'abord envisagés de cette façon » (p. 144). On sait du reste combien la formule *Extra Ecclesiam nulla salus,* qu'on trouve déjà chez saint Cyprien, docteur chez lequel elle devait nécessairement avoir des contours trop rigides, a donné du fil à retordre aux thélogiens. La vraie richesse de cet ouvrage réside dans ses études d'approche des grands problèmes modernes de l'ecclésiologie, comme celui de l'épiscopat et de la collégialité, qui ont été la pièce de résistance de la 2e session de Vatican II, et auxquels le P. Congar, par ses élaborations courageuses depuis plus de vingt ans, a apporté, on peut le dire, une orientation décisive.

D. O. R.

Y. M.-J. **Congar. — Les voies du Dieu vivant.** Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-8, 446 p.

— **Sacerdoce et Laïcat.** Ibid., 1962 ; in-8, 498 p.

A côté de ses études d'ecclésiologie, le P. Congar a touché bien des sujets adjacents ou proches, et d'autres en relations immédiates avec les problèmes de la pastorale moderne. Les éditeurs ont entrepris ici de réunir ces travaux en divers volumes. Sans doute, celui dont la recension est faite ci-dessus est-il le plus important ; les deux dont nous

parlons ici concernent la vie spirituelle et les questions relatives au laïcat et à son rôle dans le monde présent, en regard de la fonction sacerdotale. Peut-être ne sont-ce pas les derniers. La somme énorme des multiples *Opuscula* du grand et incomparable travailleur qu'est le P. Congar est et sera utilement ainsi rassemblée, pour être mise ainsi à la portée de tous, alors qu'auparavant elle était éparpillée dans les revues et les recueils les plus divers. « Un frère prêcheur nous dit-on, est un serviteur doctrinal du peuple de Dieu », — admirable définition que le P. Congar a réalisée de la façon la plus complète. Sa *sollertia* ne laisse jamais le demandeur ou l'affamé sur sa faim. Toutes les questions de la science théologique la plus authentique et de la pastorale moderne bénéficient ainsi de son énorme culture. Les deux recueils ne comportent malheureusement pas de répertoires alphabétiques.

D. O. R.

Lesslie Newbigin. — L'Universalisme de la foi chrétienne. (Coll. œcuménique, 1). Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-8, 158 p.

Le nom de l'auteur est bien connu dans le monde œcuménique, mais on saura gré à M. Philippe Maury, du Département de l'Information du COE, des quelques notes biographiques qu'il consacre dans l'introduction à l'évêque Lesslie Newbigin. Celui-ci, britannique et presbytérien par sa naissance (1909), est évêque de l'Église de l'Inde du Sud depuis 1947, année de la constitution de cette Église qui, comme on le sait, a regroupé des communautés d'origine anglicane, presbytérienne, méthodiste et congrégationaliste. Lesslie Newbigin a joué un rôle essentiel dans l'intégration du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises ; depuis 1961 il est secrétaire général adjoint du COE et responsable de tout son travail dans le domaine missionnaire et apostolique. Dans le présent volume, il examine les diverses tentatives visant à découvrir une foi de dimension universelle qui réponde aux besoins de notre civilisation mondiale. Il montre ensuite « pour quelles raisons la certitude chrétienne ne doit pas être écartée comme relevant d'un esprit de clocher indigne d'intervenir dans un débat universel » (p. 71). Aux chrétiens il convient d'annoncer la Bonne Nouvelle avec autorité, même à ceux qui sont meilleurs que nous, mais qui ne connaissent pas le Christ en qui toutes choses doivent être récapitulées. D'où la mission *mondiale* de l'Église qui aujourd'hui doit être conçue comme la mission de l'Église *tout entière* auprès du monde *dans toute sa totalité* (chapitre V). Ce qui implique pour la vie actuelle de l'Église des changements plus radicaux qu'on le pense parfois (p. 139). Cette vie est encore trop introvertie : « La table des matières d'un livre sur l'histoire de l'Église comporte plus de mentions des disputes entre chrétiens qu'elle n'évoque l'avance missionnaire, la rencontre victorieuse de l'Évangile avec les cultures non-chrétiennes » (p. 141). Après avoir signalé les problèmes de coopération missionnaire qui se posent à l'heure actuelle, l'A. souligne en particulier la question primordiale, celle de l'unité de l'Église, pour que vraiment la mission de l'Église puisse s'accomplir auprès du monde entier. « Il ne s'agit plus ici de problèmes d'administration et de politique ecclésiastique, mais de la nature même de l'Église, de la forme visible et de la

structure de cette communauté universelle dans laquelle Dieu veut attirer tous les hommes par Jésus-Christ. Sur ce plan-là, il nous faut avant tout faire preuve d'humilité et d'obéissance. Aucnn de nous ne peut savoir au juste ce que signifie la restauration de l'uuité de l'Église. Celle-ci doit certainement être coûteuse pour nos dénominations comme pour chacun de nous pris individuellement. Mais c'est cette réalité-là qui est au centre de la tâche missionnaire de l'Église d'aujourd'hui, cette redécouverte de l'unité visible des chrétiens, afin que les hommes de toutes races et de toutes cultures puissent reconnaître dans l'Église les caractères authentiques de la vraie famille de Dieu, de la maison où chacun est invité à faire l'expérience de la nouvelle naissance, à devenir l'enfant du seul Père et le frère du Fils de l'homme » (p. 158). C'est ainsi que se termiue cet ouvrage, écrit avec tant de clarté et de franchise, et qui ne dispense personne ni aucune Église de faire une sérieuse autocritique. *Labor et Fides* a été bien inspiré en faisant de ce volume le premier de sa nouvelle « Collection œcuménique ». Ajoutons que ce livre a d'abord paru en anglais sous le titre *A Faith for this one world* (Londres, 1961). Le texte français de Cécile Bodmer-de Traz est excellent.

D. T. S.

A. Toynbee. — Christianity among the Religious of the World. Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, 116 p.

A. Toynbee. — Le Christianisme et les autres religions du monde. Paris, Éditions universitaires, 1959 ; in-8, 132 p.

Les récents événements du Concile, le chapitre qui y fut présenté sur les Juifs et celui sur la tolérance religieuse dans le schéma sur l'œcuménisme, ainsi que la création d'une section pour les religions non-chrétiennes, rehaussent l'intérêt qu'on peut prendre à relire cette série de conférences, donnée en Amérique par un des grands historiens de notre temps en 1955.

La révolution du monde actuel entraîne une révolution dans les relations entre les grandes religions. Face au culte de l'homme et de la puissance collective, les grandes religions sout invités à prendre conscience de l'élément commun qui les sous-tend toutes : la certitude que l'homme n'est pas la plus haute présence spirituelle dans l'univers. La religion chrétienne devra en plus se rendre compte de ce que son lien avec la civilisation occidentale moderne est seulement partiel et temporel : Nous chrétiens nous devons apprendre la tolérance : la fidélité à nos propres convictions n'est pas incompatible avec l'abandon d'une attitude traditionnelle d'hostilité et de rivalité vis-à-vis des peuples dont les convictions diffèrent des nôtres. Nous sommes invités à purifier notre christianisme de ses accessoires occidentaux et de sa séculaire intolérance. Tels sont quelques thèmes majeurs de ce livre. Certaines de ses vues et perceptions paraîtront contestables. Mais les théologiens, les historiens et les philosophes des religions, comme les œcuménistes auront profit à méditer cette pensée suggestive.

D. M. V. P.

René Laurentin. — La Question mariale. Paris, Éd. du Seuil, 1963 ; in-8, 176 p.

— L'enjeu du Concile. III : Bilan de la deuxième Session. Ibid., 1964 ; in-8, 318 p.

L'auteur de ces pages s'est fait un grand renom depuis le Concile (cfr *Irénikon,* 1963, p. 276.) Classé jusqu'alors trop exclusivement dans la catégorie des mariologues, il s'est révélé subitement un théologien ouvert à toutes les questions, et de grand talent. Sa « question mariale ». est du reste bien à ce niveau. Il s'y est ainsi défini : « J'éprouvais presque constamment l'inconfort de ma position. D'un côté, j'étais classé *mariologue,* et cette étiquette interdisait de me prendre au sérieux... De l'autre côté, mes efforts pour intégrer les exigences générales de la théologie et de sa problématique suscitaient de l'inquiétude, voire de l'irritation » (p. 10-11). Décidé à attendre la « cinquantaine » pour traiter ce problème ex professo (l'A. est donc encore jeune), c'est le Concile qui lui a fait devancer cette étape de sagesse. « Ai-je tort ou raison ? demande-t-il. J'ai le sentiment de devoir à l'Église cet effort de vérité, d'autant qu'un schéma marial est au programme de Vatican II » (p. 12). C'est un ouvrage d'un très grand équilibre qui nous est donné ici, même si certaines pages font l'impression d'audace trop spontanée. Tout compte fait, il y a autant de danger à conrir — sinon plus — du côté de l'abus que du côté de la réserve. Une pieuse femme n'a-t-elle pas mené campagne durant le Concile pour que les Pères « consacrent la Russie au Cœur immaculé de Marie » ? La lecture de ces pages, écrites par un théologie très engagé, fait éprouver un grand soulagement. Nous croyons que l'influence de ce livre a été énorme, et qu'il a apporté a une certaine mariologie un des correctifs des plus importants et des plus nécessaires qui soient.

Le « Bilan de la seconde session » sera difficilement dépassé. A la vérité, après l'avoir souhaité (*Irén. l. c.*), nous craignions qu'il ne vienne pas, en raison des instructions que les experts du Concile — dont est l'A. — ont reçues fin décembre : On redoutait que leurs interventions dans la presse ne fassent pression progressiste sur les évêques. Un autre presse, peut-être moius écoutée, ne le fait-elle pas en sens contraire sans recevoir la moindre réprimande ? Nous sommes comblés ici par cet ouvrage de précision, d'intelligence, de clairvoyance et de verve. Peut-être serions moins enclin que l'auteur à voir dans la prétention de quelques curialistes du Concile à contester la légitimité de la collégialité et le « vote des cinq points », un victoire pour les uns, une défaite pour les autres. Vaut, après tout, leur crédit ce que valent leurs arguments. A lire tout ce que nous trouvons ici étalé, il faut reconnaître qu'ils sont bien pâles : des raisonuemeuts bien réfutés déjà, et auxquels le travail du prof. G. Alberigo, mentionné diverses fois dans l'ouvrage et résumé dans la remarquable intervention de Mgr Bettazzi de Bologne, semble bien mettre un point final. Mais il n'est peut être pas mauvais que les Pères de la majorité reçoivent ce petit coup de fouet, qui les empêchera de dormir : *Quia adversarius*... il ne faut jamais l'oublier !

D. O. R.

L. G. M. Alting von Geusau. — Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin, gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Bilthoven, Uitgeverij H. Nelissen, et Mayence, Matthias-Grünewald, 1963 ; in-8, 335 p.

L'A. de cette étude sur la doctrine de Calviu concernant le baptême des enfants se demande si une meilleure compréhension de la position réformée sur ce sujet ne pourrait être, pour la théologie catholique, une occasion d'approfondir la notion du sacrement et de sa relation avec la foi. D'autant plus que Calvin lui-même, dans sa polémique avec les anabaptistes, a pris la défense du pédobaptisme, non sans quelque contradiction par rapport à sa propre doctrine sacramentaire. L'A. estime que le concile de Trente, en soulignant l'aspect de *remedium* dans le sacrement de baptême, n'a pas suffisamment mis en relief la fonction de la foi personnelle. Cela, selon lui, a nui à la compréhension de la portée proprement ecclésiologique du *signe* baptismal dont la profession de foi *(fides Ecclesiae)* fait partie intégrante. Un dialogue dans ce domaine aurait pu, à l'époque de la Réforme, contribuer à une meilleure répartition des accents dans la théologie du signe sacramentel et aurait pu éviter aussi des prises de position trop unilatérales de part et d'autre. Cette étude veut servir à rapprocher les différents points de vue.

D. T. S.

Richard Kroner. — Von Kant bis Hegel. 2e éd. Tubingue, Mohr, 1961 ; in-8, deux vol. en un, XXVI-612 + XII-526 p.

Dans le cadre de la renaissance hégélienne, à laquelle nous assistous actuellement un peu partout — de l'Angleterre jusqu'au Japon, cfr Walter Kern, *Scholastik*, 37 (1962) et 38 (1963.) — une série d'éditious anastatiques a été entreprise des grands travaux sur Hegel parus avant la guerre de 1940. Nous aurons l'occasion d'en présenter plusieurs à nos lecteurs. Ici d'abord l'ouvrage capital de R. K., ouvrage, qui par l'originalité de son projet et la constance dans la méthode ne risque guère d'être dépassé un jour dans son ensemble. L'A. se propose de montrer comment la philosophie hégélienne de l'esprit découle directement, selon une nécessité tout à fait immanente aux systèmes en question, de la critique kantienne de la raison. Ce but posé, les restrictions que l'A. s'est imposées se justifient d'elle-mêmes. « N'auront leur place dans cet exposé que ceux, qui ont participé directement à l'évolution qui a conduit jusqu'à Hegel » (I, p. 29). Cela ne veut pas dire que, dans l'exposé, l'A. se place à priori au point de vue de Hegel — il s'en défend explicitement ; il ne serait d'ailleurs plus historieu — il veut au contraire montrer que « comprendre la philosophie de Kant, c'est la dépasser » par une nécessité interne. Dès lors, pour l'historien la première chose à constater c'est que Kant a été effectivement dépassé : la métaphysique, dont Kant avait prouvé l'impossibilité, est devenue non seulement possible, mais nécessaire à qui réfléchit sur la réflexion, ou comme l'a dit Schelling : qui philosophe sur la philosophie (p. 367, note). Les « moments » de la pensée idéaliste que l'A. a surtout retenus, sont donc ceux qui ont pour objet le problème métaphysique (p. 31). C'est ici aussi qu'il faut voir l'actualité de cette étude. La métaphysique à peine renaissante de dessous les cendres kantien-

nes en 1921, date de la première édition du livre, est actuellement presque au stade de ces mouches qu'un cultivateur américain a rendues totalement immunisées contre tout poison par un dosage calculé de toxiques variés. Et pourtant plus que jamais, la métaphysique se tourne maintenant vers l'effort accompli par l'idéalisme allemand, où elle commence à découvrir la seule philosophie qui se soit frottée aux exigences que lui pose sa situation nouvelle de science fondamentalement autonome. Cette préoccupation scientifique de l'idéalisme est uu des aspects que l'A. a particulièrement relevé, et c'est cet aspect qui nous permettra peut-être un jour de suivre, Hegel même là où l'A. croit personnellement ne plus pouvoir le suivre. Ce livre, d'une clarté remarquable pour la complexité de la matière traitée, sans que jamais ne soit ressentie la simplification, nous le recommanderions volontiers comme la meilleure introduction, à notre connaissance, à l'ensemble de la pensée hégélienne en langue allemande.

D. S. B.

I. J. Gelb. — Von der Keilschrift zum Alphabet. Stuttgart, Kohlhammer, 1958 ; in-8, 292 p., 96 fig., DM. 29.

L'A. entreprend dans cet ouvrage de décrire les fondements d'une science qu'il propose de nommer « grammatologie » (en all. *Schriftwissenschaft*). Il retrace selon un plan logique l'histoire de l'écriture à travers le monde. De ce fait, les documents provenant d'Asie, d'Amérique, d'Afrique sont étudiés à leur place dans le plan logique, selon le degré d'abstraction que chaque système représente. Les exemples en fac-similé sont nombreux et suggestifs; de fréquentes autres tables classent et traduisent les notions et comparent les systèmes entre eux. Les sept systèmes connus des ancieunes civilisations orientales ont retenu l'attention avec plus d'insistance dans la recherche d'une unité d'origine possible commune à tous. L'A. ne recule donc pas à suggérer des hypothèses, dont l'argumentation de détail fixe d'ailleurs les limites. Les conclusions d'ensemble sont exprimées dans le schéma généalogique de la page 8. En appendice, on trouve un glossaire de la terminologie technique, une bibliographie méthodique, et les notes aux chapitres. Sans être un manuel polyglotte universel, ce livre initie intelligemment aux problèmes et oriente avec précision les études ultérieures. D. M. F.

II. HISTOIRE

Joseph Hajjar. — Les Chrétiens uniates du Proche-Orient. (Coll. Les Univers). Paris, Éd. du Seuil, 1962 ; in-8, 382 p.

Nous ne possédions pas jusqu'à présent une histoire complète des Églises uniates. A part quelques monographies circonscrites parfois très bonnes, comme l'*Histoire des patriarcats melkites* du P. Charon (Korolevskij), on n'avait en somme que des tableaux et des chapitres de classements où, dans l'enchevêtrement compliqué des hiérarchies orientales, les Unis étaient comparés à leurs correspondants traditionnels, et pas toujours dans l'esprit qu'il fallait. Les catholiques occidentaux se contentaient généralement de cela et se trouvaient déjà sursaturés.

L'époque présente demande plus. Un prêtre uniate d'un science éprouvée et d'un esprit œcuménique très ouvert nous donne enfin le livre qu'il faut aujourd'hui. Il consacre les 140 premières pages de son ouvrage à préparer pour ses lecteurs le « phénomène uniate » en montrant combien les luttes doctrinales et les conquêtes islamiques avaient prédisposé les Églises de ces régions, en proie à toutes sortes de fractionnements, à se mouvoir péniblement, et souvent avec un très grand mérite, pour la conservation de leurs énergies propres, en oscillant d'un foyer à l'autre. Cette étude riche et neuve, du moins sous l'angle où elle se présente ici, apporte une abondante lumière sur les problèmes débattus. — A côté des « préludes aux Églises nationales » (p. 35) que constituait déjà la séparatiou de l'Église de Perse au Ve siècle et la constitution tardive de l'Église maronite, dont les premiers fidèles sont appelés ici des « melkites radicaux », (p. 34), laquelle constituera au XIIIe siècle le type caractéristique de l'uniatisme du temps des croisades (Innocent III : *Ecclesiae Romanae consuetudinibus se in omnibus studiosius conformantes*, p. 125), toutes les tentatives de rattachemeuts divers entre Églises apparaissent comme une constante au cours de l'histoire de ces pays si éprouvés. — L'uniatisme moderne comme tel ne se manifestera comme un phénomène particulier aux yeux des non-catholiques que dans la prolongation de ce qui s'était passé déjà pour les Églises non-chalcédoniennes à l'époque du concile de Florence : un rattachement artificiel au régime ecclésiastique de Rome, qui, à partir du concile de Trente surtout, tentera de se développer comme une puissance nouvelle de reconstruction du monde chrétien disloqué par la Réforme. Cela se fera notamment au bénéfice de la colonisation et des protectorats dans les pays soumis à la domination musulmane. Le terme « missions orientales » (cfr p. 219) sera celui qui conviendra le mieux pour caractériser cette époque. L'idée indéracinable de la « praestantia » du monde latin et de son rite, et qui a été le principe de toute activité en ce temps, n'a jamais complètement disparu, et on la sent encore à l'œuvre aujourd'hui, bien qu'elle soit abandonnée par les théologiens. — Dans les pages présentes, on lira avec un intérêt particulier celles qui concernent le 1er concile du Vatican, « domaine neuf », dit l'A. (p. 292), où l'on percevra combien d'une part le chemin a été parcouru depuis lors et d'autre part ce qui reste à parcourir encore. La conviction profonde de l'A. est que, en cette matière, il ne faut pas d'« impulsions externes ». Seule la conscience du rôle œcuménique des uniates, que le Patriarche melkite actuel Maximos IV a en lui si vivante, pourra faire, des uniates, des agents de liaison efficaces, comme quelques Orthodoxes parmi les plus ouverts l'on récemment déclaré.

D. O. R.

Alexander A. Bogolepov. — Toward an American Orthodox Church. The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church. New York, Morehouse-Barlow, 1963 ; in-8, 124 p.

L'A., professeur de droit canon au séminaire de St-Vladimir, examine ici la situation canonique de « l'Église Russe orthodoxe grecque catholique d'Amérique » *(Metropolia)*. La vie de l'Église orthodoxe entière étant basée sur l'intercommunion de toutes les Églises locales, d'après lui

chacune de ces Églises a le droit de décider d'une façon indépendante de son statut d'autonomie. L'usage d'attendre ce statut d'une Église-mère ou du patriarcat œcuménique n'a pas de base canonique solide. Les Églises de Grèce, de Roumanie, de Bulgarie, d'Albanie, de Russie et de Serbie (au XIV[e] siècle) ont toutes proclamé leur indépendance sans attendre l'agrément de leur Église-mère. Ainsi l'Église métropolitaine américaine se trouve dans la situation de l'Église russe de 1448 à 1589. Pour son statut approuvé à l'*All American Sobor* de 1955, on s'est inspiré du concile panrusse de Moscou de 1917 ; la part des laïcs au gouvernement de l'Église est très réelle, mais les décisions reviennent en dernier ressort aux évêques. Autonome de fait depuis 1924, elle s'est déclarée indépendante en 1933 et a rompu les liens avec l'Église de Moscou en 1946. Sa situation canonique est reconnue par la plupart des Églises orthodoxes dans le pays avec lesquelles elle est en communion. Elle veut être avant tout américaine (ou le devenir). L'A. n'envisage pas ici la réunion de toutes les Églises orthodoxes américaines en une seule Église orthodoxe autocéphale.

D. I. D.

Ivan Wlasowsky. — Narys istorii ukrainskoj pravoslavnoj cerkvy. An outline of the history of the Ukrainiau Orthodox Church. IV (XX Centuries). First Section. New-York, Bound Brook, Ukrainian Orthodox Church of U. S. A., 1961 ; in-8, 384 p., ill.

Dans la communauté plus ou moins unie des Églises orthodoxes nationales ou locales, les Églises ukrainiennes occupent une place spéciale, tant au point de vue canonique qu'administratif et idéologique. Il y a une dizaine d'années, la renaissance de l'Église ukrainienne indépendante de celle de Moscou et ses difficultés furent décrites en détail dans l'excellent livre du pasteur Fr. Heyer, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945* (cfr *Irénikon*, 1954, p. 225 s.). A cette date les chefs et la masse des réfugiés de cette Église s'étaient déjà installés en Amérique ; d'autres s'établirent en Australie. De fait, les divisions entre l'Église autocéphale et l'Église autonome ont persisté à l'étranger, en partie sous d'autres formes et dénominations. Le groupement le plus important se trouve aux États-Unis où l'*Ukrainian Orthodox Church of the U. S. A.* compte un métropolite (Mgr John Theodorovič, archevêque de Philadelphie) et trois archevêques (à New-York, Chicago et Detroit), une centaine de prêtres et de paroisses et une quinzaine de diacres ; ensuite vient l'*Église ukrainienne grecque-orthodoxe du Canada* (cfr *Irénikon*, 1963, p. 234) associée à la précédente, et pourvue d'un collège pour la formation des prêtres à Winnipeg. Le centre intellectuel de l'Église ukrainienne en Amérique se trouve à South Bound Brook, N. J.; il y a été fondé en 1951 par l'archevêque de New-York, Mgr Mstyslaw S. Skrypnyk, neveu et adjudant personnel du hetman Petljura (†1926). Un de ceux qui ont joué un rôle important dans la promotion intellectuelle et ecclésiastique des Ukrainiens en Pologne dans les années avant et pendant la dernière guerre a été le professeur I. Wlasowsky, chef de la *confraternité Pierre Mogila* à Luck et éditeur de deux revues ukrainiennes *Cerkva i Narid* et *Za sobornostj*, bras droit de l'évêque Polycarpe Sikorskyj, administrateur de l'Église autocéphale ukrainienue. En 1943 le professeur

avait été emprisonné par les allemands, lors de la répression de la résistance ukrainienne. Pour comprendre la lutte pour l'autonomie ukrainienne politique et ecclésiastique, il faut se représenter la mentalité qui prévalait en Russie jusqu'à la révolution soviétique où, d'après les paroles du ministre de l'Intérieur P. A. Valuev, prononcées vers 1863, « il n'y a pas, il n'y eut pas et il ne peut y avoir ni Église ukrainienne, ni langue ukrainienne, ni peuple ukrainien » ; ceci valait aussi pour les Petits-Russes. Les événements exposés en détail dans cette première partie du volume IV comprennent la renaissance de l'Église ukrainienne depuis la révolution jusqu'à sa liquidation par les Soviets en 1931/2. L'acte de fondation fut le « Synode de la Renaissance » tenu à Kiev en octobre 1921, fameux par l'élection et la consécration (faite par 30 prêtres, 12 diacres et le peuple) de l'évêque Vasylvj Lypkivskyj, et par ses ordonnances assez modernisantes. L'A. justifie cet acte en faisant appel aux usages en vigueur à Alexandrie en Égypte aux premiers siècles du christianisme. En 1922 cette hiérarchie comptait une trentaine d'évêques. Comme la succession apostolique descend dans l'Église autocéphale ukrainienue en grande partie de cette consécration sans évêque, elle n'a pas été reconnue par les autres Églises orthodoxes. Des tentatives même récentes de la faire reconnaître soit en Amérique, soit à Istanbul n'ont pas eu de succès. Pour écrire sou histoire, l'A. a fait un usage très large du chapitre VII (publié déjà deux fois maintenant) : *Renaissance de l'Église ukrainienne 1917-1930*, d'une œuvre manuscrite du métropolite Lypkivskyj, *Histoire de l'Église ukrainienne orthodoxe* ; il a pu profiter également de beaucoup d'autres sources manuscrites officielles et privées. Jamais peut-être le sort d'une Église orthodoxe n'a été lié si intimement aux aspirations politiques et à ses protagonistes comme celui de l'Église autocéphale ukrainienne. Notons ici qu'à South Bound Brook, N. J., est publié aussi, depuis 1949, un bulletin mensuel *Ukrainske Pravoslavne Slovo*, entièrement en ukrainien. D. I. D.

Kiril, patriarch Bălgarski. — Ekzarch Antim (1816-1888). Sofia, Sinodalno Knigoizdatelstvo, 1956 ; in-8, 956 p., 94,56 leva.

— **Graf N. P. Ignatiev i Bălgarskijat cărkoven văpros.** Izsledvane i dokumenti. I. Ib., 1958 ; in-4, 568 p., 65,85 leva.

— **Bălgaromochamedanski selišča v Iužni Rodopi (Ksantijsko i Giumjurdžinsko).** Toponimno, etnografsko i istoričesko izsledvane. Ib., 1960 ; in-8, 104 p., 8 pl., 19,40 leva.

— **Prinos kăm Bălgarskija cărkoven văpros.** Dokumenti ot Avstrijskoto konsulstvo v Solun. Ib., 1961 ; in-8, 224 p.

— **Katoličeskata propaganda sred Bălgarite prez vtorata polovina na XIX vek. I (1859-1865).** Ib., 1962 ; in-8, 574 p., 5,67 leva.

Parmi les patriarches des Églises orthodoxes, l'actuel patriarche de l'Église bulgare occupe, comme historien du passé récent et critique (c'est-à-dire du XIX[e] siècle) de son Église, une place éminente. Les livres que uous présentons ici en donnent un témoignage frappant. Né le 3 janvier 1901 à Sofia, Konstantin Markov fit ses études au séminaire de Sofia (1914-1920) et aux Facultés de théologie à Beograd et Cernăuţi ; ensuite il se spécialisa en philosophie aux universités de Zagreb, Vienne et Berlin.

Il occupa alors successivement les fonctions de secrétaire au monastère de Rila (actuellement hôtel touristique) et de professeur au séminaire de Sofia. Ordonné prêtre le 22 juin 1931, il devint successivement protosyncelle de la métropole de Sofia en décembre de la même année, premier secrétaire du Saint-Synode en 1935, évêque titulaire de Stobi (12. 7. 1936), métropolite de Plovdiv (12.5.1938), et président-remplaçant du Saint-Synode (3. 1. 1951). Il fut élu patriarche de Bulgarie après la restauration du patriarcat le 10 mai 1953 ; et ce fait fut reconnu par le siège œcuménique le 1er août 1961. Depuis son élection comme patriarche, le siège de Plovdiv est resté vacant et administré par un évêque-*locum tenens* (actuellement Mgr Varlaam). L'ancienne Église bulgare a connu quelques patriarches qui furent hommes de grande science, dont le dernier et le plus reuommé fut Euthyme de Tirnovo (1375- ?) emmené en exil lors de la prise de la ville par les Turcs en 1393 (Cfr A. E. Tachiaos, *Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo*, Balkan Studies, 1963, p. 67-82). Les œuvres d'Euthyme furent publiées à Vienne eu 1901 par E. Kalužniacki. En dehors des travaux indiqués ici, l'actuel patriarche a publié également quelques homiliaires sous le titre de *Près de la source, Parole de Vie, Voie du Seigneur* et des monographies sur ses prédécesseurs au siège de Plovdiv : *Paisij* († 1872), *Panaret* († 1883) et *Natanaïl* († 1906).

Le premier volume de notre série présente une biographie détaillée et bien documentée de celui qui a réalisé l'indépendance de l'Église bulgare dans les années 1870-1872. A partir du début du XVe siècle, l'Église bulgare était retombée sous l'obédience immédiate de la Grande Église qui lui envoyait des métropolites grecs. Aussi l'Église bulgare est-elle l'Église slave où les coutumes grecques sont encore aujourd'hui dominantes. Le patriarche Anthime naquit à Lozengrad (Kirk-Kilisse) en 1816, vint à Istanbul en 1836, et se rendit à l'Athos la même année où il s'établit finalement à Chilandar, alors habité par les Bulgares. Déjà en 1837 il fut envoyé comme taxidiote dans sa ville natale pour recueillir des aumônes et rassembler les pèlerins qui se rendaient pour les fêtes à la Sainte Montagne. Pour s'instruire, il vint en 1839 à Istanbul et entra en 1844 à la nouvelle école théologique de Chalki. Il se rendit ensuite, en 1852 à Odessa, et de là à l'Académie théologique de Moscou, où il fut ordonné prêtre par le métropolite Philarète. Nommé métropolite de Preslav il ne put se rendre à son siège, n'étant pas agréé par son peuple qui ne voulait pas d'évêque nommé par le patriarcat. De 1865 à 1867 il occupa le poste de recteur de l'école théologique de Chalki, puis en 1868 il reçut la métropole de Vidin qu'il ne put occuper qu'en 1870. Deux ans après, il fut élu exarque par les évêques bulgares qui, à Istanbul, s'étaient séparés du patriarcat. Les tentatives pour renouer les relations avec celui-ci échouèrent ; le 11 mai 1872, dans l'église bulgare située à Balata, au-delà du Phanar, Anthime proclama l'indépendance de son Église. Le 17 septembre le patriarcat déclara l'Église bulgare schismatique. Ce schisme allait durer jusqu'en 1945. Au nouvel exarque incomba ensuite la tâche de consolider et d'organiser son Église, malgré des troubles politiques et ecclésiastiques de toute sorte. Finalement il fut forcé par les Turcs de donner sa démission en 1877, l'année avant la libération de son pays par les Russes. Il put encore présider l'Assemblée constituante eu février 1879 convoquée à Tărnovo pour élaborer la nouvelle Constitution ; il y

défendit l'autonomie de l'Église contre l'ingérence de l'État.

Pour éclairer et illustrer toutes les péripéties de la question ecclésiastique bulgare, le patriarche Cyrille a voulu publier et commenter une série de documents d'archives. Celle-ci fut inaugurée par le premier volume consacré aux rapports adressés au Miuistère des Affaires Étrangères de Saint-Pétersbourg par le comte Nicolas Pavlovič Ignatiev, ambassadeur de Russie à Istanbul (1864-1877), auparavant directeur du département pour l'Asie au même Ministère. Ses *Mémoires* ou *Zapiski* (1875-1877) furent publiées dans l'*Istoričeskij Vestnik* de 1914 et 1915. Dans la première partie, l'A. retrace l'activité d'Ignatiev et la place dans son cadre historique depuis la guerre de Crimée. Dès le début, la politique russe dans le différend bulgaro-grec fut caractérisée par la tendance à tenir l'équilibre entre les deux antagonistes pour éviter une scission au sein de l'Église orthodoxe : garder les Bulgares sous l'obédience du patriarcat œcuménique tout en leur accordant certains droits, comme celui de l'usage de la langue maternelle à l'église et dans les écoles, et celui d'avoir des prêtres et des évêques de leur nation etc. Finalement les extrémistes des deux tendances ont fait échouer cette politique de compromis. Les 140 documents publiés (1-35 : dans la traduction officielle russe, d'après l'original français ; 36-140 dans l'original français ; le tout avec une traduction bulgare) vont du 17/29.2.1864 au 4/16.1.1873. Ils jettent une lumière très vive sur le rôle médiateur de la Russie dans ce conflit et sur l'importance du facteur turc ou gouvernemental civil, choses qui font penser à des situations analogues plus récentes. Ainsi p. ex. le patriarcat réclamait instamment auprès de la Porte le changement d'habillement du clergé excommunié (bulgare), parce qu'un firman impérial avait réglé le costume du clergé orthodoxe en Turquie, et parce que les prêtres unis avaient été obligés de le changer. La Porte était disposée alors (en 1872) à donner le titre de patriarche à l'exarque bulgare et à lui enjoindre d'établir un nouveau culte bulgare, ce qui offrirait au patriarche œcuménique le prétexte légal d'envoyer en Bulgarie des évêques grecs orthodoxes.

Dans les années 1943-1944, (c'est-à-dire pendant l'occupation bulgare), l'A. s'est rendu dans les villages de la région de Xanthi et Komotini (Gjumjurdžina) pour y étudier, en s'informant auprès des habitants et des autorités locales, la toponymie, l'ethnographie et l'histoire du passage à l'Islam des villages bulgaro-mahométans (Rhodope du Sud). Les centaines de noms des familles et des villages, leurs vocabulaire et habitudes rappellent leur passé chrétien bulgare. Dans un village, les habitants lui racontèrent que les Grecs leur défendaient de parler le bulgare, mais pas le turc (p. 98). A la fin l'A. donne en photocopie et en traduction bulgare huit documents turcs d'achat-vente (1645/6-1842/3) provenant de ces régions.

Dans sa *Contribution à la question ecclésiastique bulgare. Documents du consulat autrichien à Salonique*, le patriarche introduit, et publie (avec traduction bulgare) 61 documents allemands envoyés par les consuls autrichiens von Knapitsch et von Chiari à leur gouvernement, du 10.6.1871 au 1.12.1877. Il se réfèrent aux relations ecclésiastiques gréco-bulgares, à une deuxième tentative unioniste en Macédoine (1874), aux divergences gréco-russes concernant le Rossikon au Mont Athos, à l'assassinat des consuls français et allemand à Salonique (6.5.1876) et aux oppressions des

chrétiens par les Turcs. Parmi ces documents, figure aussi (en traduction française) un procès verbal signé par le caïmacam Hussein Husni Éffendi et par l'épistate de la Hiera Koinotis Ilarion de Zographou au sujet de l'enterrement du consul russe de Salonique, Nicolas Iakubovskij († 1.8. 1874) à l'intérieur du monastère de Saint-Pantéléimon, contre la volonté de l'higoumène et des moines grecs du monastère, qui n'autorisaient que l'enterrement au cimetière commun. Le consulat autrichien, très intéressé par les affaires balkaniques, était en général bien informé sur l'état des choses ecclésiastiques.

En s'appuyant sur des nombreuses sources d'archives officielles et privées, nationales et étrangères, le patriarche a voulu écrire une histoire très détaillée et critique, du point de vue orthodoxe bulgare, de la propagande catholique parmi les Bulgares dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Le volume que nous présentons ici embrasse la première phase, comme celui du P. Sofranov (cfr *Irénikon*, 1963, p. 295). Un deuxième volume est prévu pour la période suivante qui va jusqu'à la guerre de libération (1877/8). Après examen des sources et de la bibliographie, et une vue d'ensemble sur la propagande catholique en Proche-Orient et dans la péninsule balkanique, nous voyons passer successivement sous nos yeux le rôle de la France dans cette propagande, ses premiers assauts, les débuts de l'organisation du mouvement uniate et ses tentatives daus l'éparchie de Poljanin (à Kukuš ou Kilkis), l'union de Constantinople, l'attitude d'Hilarion Makariopolski, la réaction contre l'union, les interventions de l'ambassade russe à Istanbul, les répercussions de l'union en Bulgarie, le succès et la décomposition (fuite de l'archevêque Sokolski ; l'A. n'admet pas qu'il ait été enlevé), le rétablissemeut, les difficultés entre les Unis et la Propagande, le réorganisation et les espoirs. Comme les volumes sur l'exarque Anthime et le comte Ignatiev, ce dernier tome est pourvu d'un résumé assez long en russe et en français. Tous les volumes, sauf le plus petit, ont un excellent index alphabétique. Partout le patriarche a fait un sérieux effort pour demeurer dans l'objectivité historique, bien qu'il n'ait guère fait usage des sources et des travaux grecs. Par ces œuvres, il s'est acquis un titre très mérité de reconnaissance de la part de ses compatriotes et des historiens de l'Église orthodoxe au XIX[e] siècle. Actuellement il y a encore en Bulgarie environ cinq à six mille Unis. Estimés comme une quantité négligeable, ils n'ont pas été supprimés après l'occupation soviétique, comme ce fut le cas en Roumanie et en Galicie.

D. I. D.

Wilhelm Lenz. — Die Entwicklung Rigas zur Grossstadt. Kitzingen am Main, Holzner, 1954 ; in-8, 98 p.

Haralds Biezais. — Das Kirchenbuch der St.-Jakobskirche in Riga 1582-1621. Wiesbaden, Harrassowitz ; Uppsala, A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1957 ; in-8, 149 p.

Quiconque s'intéresse au rôle joué par l'élément allemand dans l'Est européen avant 1914 lira avec profit le livre de M. Lenz, aperçu concis et précis, limité au développement de la plus importante ville des pays baltes et premier port de la Russie impériale. La mosaïque démographi-

que de la région créait des problèmes complexes que l'administration de la cité devait résoudre et dont la portée dépassait souvent le cadre local.

La brochure de M. Biezais étudiant du point de vue ethnographique le registre de l'église jésuite de S[t]-Jacques à Riga est une bonne illustration de l'enchevêtrement des facteurs nationaux et de la complexité des problèmes religieux sur les côtes de la Baltique, terrain des rivalités polonaises, russes et suédoises.

D. H. C.

Radu R. N. Florescu. — The Struggle against Russia in the Roumanian Principalities 1821-1854. Societas Academica Dacromana. Acta Historica, t. II. Munich, 1962 ; in-8, 341 p.

La Roumanie, c'est-à-dire les anciennes principautés, a subi une quinzaine d'occupations russes. La période envisagée dans ce volume-ci a été aussi une période importante pour le réveil national qui a provoqué finalement la lutte pour la libération. L'A., né en 1925, a fait ses études en Angleterre et aux États-Unis ; il est actuellement professeur à Boston College et est spécialiste de l'histoire roumaine, surtout de celle du XIX[e] siècle. L'étude présente est basée principalement sur les données des archives du *Public Record Office* de Londres ; c'est-à-dire des rapports des consuls anglais à Bucarest et des ambassadeurs anglais à Istaubul. Grâce à eux il est parvenu à clarifier les origines confuses des relations anglo-roumaines au XIX[e] siècle et à réévaluer certains moments controversés entre 1821 et le début de la guerre de Crimée (1854), comme la révolution de Tudor Vladimirescu (1821), lieutenant de l'Hetaireia grecque et à son service, la mission infructueuse de Ion Câmpineanu en Occident (1839), pour l'informer sur l'état des choses en Valachie, le premier qui eut le courage de dénoncer publiquement à Paris et à Londres les iniquités du protectorat russe en Roumanie. Vient alors la révolution avortée en Valachie et un examen de l'activité des réfugiés de 1848 à l'étranger, surtout en France laquelle devient pour eux une deuxième patrie. Le protectorat russe établi en 1828, qui permit au consul géuéral russe de Bucarest de prendre l'attitude d'un dictateur (p. 157), devint une grande difficulté dans les relations anglo-russes et a contribué notablement à faire éclater la guerre de Crimée. L'histoire de ces relations avait déjà été étudiée par Iorga, mais sans tenir compte des sources britanniques. A la fin l'A. publie dix documents et une ample bibliographie.

D. I. D.

Svetomir Ristić, Živojin Simić, Vladeta Popović. — An English-Serbocroatian Dictionary. 2 volumes. Beograd, Prosveta, 1956 et Londres, Cambridge University Press, 1960 ; in-4, XXXIV-843 et 1011 p.

Ce dictionnaire encyclopédique, œuvre vraiment monumentale, fut d'abord publié en Yougoslavie et réédité en photocopie en Angleterre et aux États-Unis à la fin de 1960 pour les pays du *British Commonwealth*, de l'Amérique et de l'Europe Occidentale. C'est le fruit d'un travail de collaboration et, dans le genre, le dictionnaire le plus compréhensif existant actuellement pour le serbocroate. Il contient cent mille

mots, expressions et phrases auglaises. L'œuvre fut commencée par le professeur Vl. Popović de l'université de Belgrade († 1951) et continuée par ses collègues Ristić et Simić, assistés de plusieurs membres du département de la langue et de la littérature anglaises de la même université et par le colonel Ivan Mirković pour les termes militaires. Ils se sont basés sur les meilleurs dictionnaires anglais, comme p. ex. ceux d'Oxford, de Webster, de Wyld etc. et du Sprski Rječnik de Karadžić. Pour l'indication de la prononciation des mots anglais, ils se sont tenus aux signes adoptés par l'*Association phonétique internationale*, excepté pour les signes š, č, ž et dž (en usage dans le croate) qu'ils ont conservés, ce qui dans le cas présent était tout indiqué. Dès le premier usage on remarque que les auteurs se sont appliqués à donner le maximum de mots serbo-croates correspondants aux mots anglais dans leurs significations diverses. On y trouvera également la masse d'abréviations en usage en Grande Bretagne. Au sigle *Z. P. R. K. Polish Roman Catholic Union*, on aurait pû indiquer que c'est l'abréviation de *Związeh Polshi Rzymsko-Katolićki*. Au mot *Babylon* où *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, 1946, interprète : « any great empire or vicious city, Rome, the papacy (Rev. 17), London »etc., notre dictionnaire met seulement : « (fig.) papska vlast ; velika i raskošna varoš ». Au mot *Babylonian*, on trouve toutefois déjà la signification : « papski » et « papista », rimokatolik, avec le signe †, c'est-à-dire *obsolete-zastarelo* (archaïque). Pour rester dans notre domaine, faisons un soudage en prenant les mots pour les heures canoniales où il y a des termes équivalents serbes ; il en manque un au mot : « Compline-molitva kojom se završava večernja », alors qu'il a y *pavečernica*. On aurait pû omettre « Hours of prime — jutrenie, jutrenja », après avoir traduit : « privi čas molitve ». Le mot « Nones — deveti canonicki cas » a été omis (cfr *The Concise Oxford Dictionary*). La traduction de « trebnik » pour « Breviary » est inexacte, le Trebnik étant désigné pour les Serbes comme « Sbornik sviju potrebnih svešteniku molitava » (Recueil de toutes les prières nécessaires au prêtre) ou « Ručna sveštenička parohijska kniga » (Livre manuel paroissien du prêtre) ; c'est le petit Euchologion des Grecs. Cette mauvaise traduction se rencontre aussi dans d'autres dictionnaires récents. Pour *a book of hours* au mot *hour*, on aurait pu indiquer le mot « časlovac ». Nous nous sommes permis de faire ces petites remarques puisque les auteurs demandent aux lecteurs de leur signaler « any errors they may notice ». De fait ces deux volumes rendront un très grand service à tous ceux qui doivent lire ou écrire quelque chose en serbocroate. Espérons que la contrepartie serbocroate-anglaise que préparent les professeurs Hill et Goy de Cambridge avec les professeurs Ristić et Simić ne tardera pas longtemps à paraître.

D. I. D.

IRÉNIKON

Tome XXXVII **2me trimestre 1964**

Éditorial

Tandis que, dans le monde catholique, la préoccupation conciliaire concernant la collégialité a réalisé un approfondissement de cette doctrine autour de celle de l'épiscopat pour compléter ce que Vatican I n'avait pas eu le temps de faire, l'intérêt pour le même sujet revêt assez souvent, au dehors, des nuances différentes. Tous sont d'accord cependant pour reconnaître que l'étude de ce thème est de nature à apporter un grand bienfait à l'Église, et même en général à toutes les Églises ou confessions chrétiennes, et tous communient d'une certaine manière à ces recherches, même, quoique à un degré moindre, les groupements non épiscopaliens. Mais de différents côtés, derrière la collégialité, c'est toujours la primauté qui reste le point névralgique, et, de la sentir en train de se rééquilibrer sur un autre panneau par la doctrine de l'épiscopat, elle fait les frais des nouvelles préoccupations, plus œcuméniques, il est vrai, que celle des polémistes du passé. Mais pour beaucoup, c'est l'occasion de redire dans un vocabulaire renouvelé, plus audible et avec ouverture, celles des anciennes appréhensions les plus valables qui sont restées. C'est ainsi qu'on doit considérer, nous semble-t-il, l'ouvrage important sur la « Primauté de Pierre » écrit en collaboration par quatre théologiens orthodoxes (Neuchâtel, 1960), et traduit déjà en plusieurs langues. Cet ouvrage, du reste, a été bien accueilli par la plupart des théologiens catholiques, comme une amorce de dialogue.

A ce point de vue, le « dialogue amorcé » que fut la rencontre entre Paul VI et Athénagoras est venu rendre assez subitement à beaucoup de catholiques la notion de l'existence d'une Église non strictement romaine et cependant très authentique, notion qui avait été perdue chez nous au cours de ces derniers siècles.

« *C'est en effet la théologie de la Contre-réforme, a-t-on dit récemment, qui avait fait considérer les Églises orthodoxes (parce qu'elles ne reconnaissaient pas l'autorité du Pape sur toute l'Église), comme se trouvant désormais purement et simplement ' en dehors de l'Église ' ; le retour à une manière de voir plus traditionnelle a revalorisé le lien organique de nature sacramentelle (baptême et eucharistie) qui n'a cessé de faire de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine deux parties de la même et unique Église du Christ, parties momentanément en désaccord* » (C. J. Dumont, dans VUC, 1964 nº 1, p. 5).

Mais entre ces deux parties, il y a une profonde différence de structure. Lorsque la nouvelle Rome, la « Rome de l'Orient » fut constituée au IVe siècle et que l'évêque de Constantinople trouva son siège rehaussé au niveau d'une grande métropole, il eut à tenir compte des Églises apostoliques — Alexandrie, Antioche, Jérusalem — qui jouaient alors un rôle éminent dans l'orbite de ce que deviendrait plus tard l'ensemble des patriarcats orientaux. Par rapport à ceux-ci, Constantinople n'exercerait jamais ce droit primatial que l'évêque de Rome revendiquerait en Occident et aussi, d'une certaine manière, sur toute l'Église. C'est cela qui a constitué le « pluralisme » essentiel de l'Orthodoxie, lequel n'est pas facile à repérer pour un occidental moyennement informé. C'est pour faire comprendre cette différence que certains parlent quelquefois du caractère essentiellement « collégial » de l'Orthodoxie et de l'Orient comme tels. On peut justifier sans doute l'emploi de ce terme, mais c'est là tout autre chose que la collégialité dont il est question au Concile, et qui n'est tout simplement que la permanence, voulue par le Christ, du collège des Douze dans la totalité de l'épiscopat. La « collégialité » des patriarcats orientaux, bien qu'elle soit aussi une conséquence de cette dernière, doit se comprendre avant tout, au sein même de l'Orthodoxie, sans référence nécessaire à l'Église catholique. Elle n'admet qu'une primauté d'honneur du patriarche œcuménique, très différente de celle que nous-mêmes, tout en la reconnaissant aussi, appliquons au siège romain. Néanmoins, le fait d'avoir vécu en rupture avec l'Orient durant neuf siècles, et d'avoir vu s'étendre chez nous la fonction d'un pouvoir central, a pu nous faire oublier quelque peu le pluralisme collégial. En sens inverse, la rupture d'avec l'Occident a pu faire perdre au

monde orthodoxe la notion authentique du primat dans l'Église, même en son caractère tout à fait général. L'Orthodoxe qui concevrait la restauration de l'unité comme devant se réaliser par la rentrée, au sein de l'Orthodoxie, de l'« autocéphalie romaine », commettrait la même erreur que le catholique concevant cette restauration comme le retour à Rome, pur et simple, des chrétientés qui s'en sont séparées. De part et d'autre, heureusement, des notions oubliées remontent en surface, mais elles ne devront jamais empêcher l'Orient et l'Occident de rester, tout en s'équilibrant, ce qu'ils ont toujours été.

* * *

L'étude qu'on lira ci-après : « Primauté et collégialité » selon un point de vue anglican, se meut, à propos des délibérations conciliaires sur la collégialité, dans une perspective où les objections classiques du XVIe siècle occidental contre la papauté réapparaissent, mais suivant la manière moderne des débats interconfessionnels. Elle a été composée à la demande des organisateurs d'un dialogue sur ce thème, et a donné aux auteurs l'occasion de dire, avec l'espoir d'être écoutés, ce qu'ils considèrent peut-être comme le point le plus essentiel de nos divergences. La question ainsi posée doit être méditée à la lumière de l'histoire, tout autant et peut-être plus qu'à celle de la théologie. Tout ce qui se dit au Concile aujourd'hui sur la repentance, sur les fautes commises, sur le caractère relatif des conditions dans lesquelles l'Église s'est trouvée dans le passé et spécialement durant le moyen âge, ainsi que ce qui se fait dans le domaine de la recherche sur ce sujet, doit être précieusement retenu par celui qui veut renouveler la question pour s'en faire une idée plus juste. Ne considérons donc pas l'étude qui suit comme un cran d'arrêt : mettons-la dans la trame des approximations par rapport à la vérité totale, vers laquelle nous avons, nous aussi, dans la question soulevée, à faire un bout de chemin.

La position de l'Église anglicane vis-à-vis de l'Église romaine, si elle est différente de celle des Orthodoxes parce qu'elle se sent avec Rome des attaches relevant d'une tradition beaucoup plus longue, communie cependant avec ceux-ci sur le point de la « séparation ». Cette « communion », elle la partage également avec les autres confessions issues de la Réforme, mais elle a conservé une structure

visible qui la situe à une distance plus proche tant de l'Orthodoxie que de l'Église catholique. Cette nuance importante, qui n'a pas toujours été suffisamment aperçue chez nous, vient d'être relevée d'une manière assez inattendue par le Pape Paul VI dans l'allocution qu'il fit au Latran le jeudi saint dernier, 20 mars. En effet, après avoir salué toutes les Églises orthodoxes d'Orient, et avant d'envoyer son souvenir aux autres communautés chrétiennes issues de la Réforme, il a, dans un paragraphe spécial, formulé son souhait envers « toute l'Église anglicane ». Cette distinction sera retenue. Si, dans la question des ministères, nous pouvons nous considérer sur un pied d'égalité avec l'Orthodoxie, une volonté plus grande de la part de l'Église anglicane de conserver à sa hiérarchie sa qualité traditionnelle encourage l'œil attentif à la placer sur un plan différent de celui de la Réforme pure et simple.

Primauté et Collégialité.

Un point de vue anglican.

Le sujet de cet exposé pourrait dans son ensemble paraître simple au premier abord. Dans quel sens pouvons-nous parler de Pierre comme premier parmi les Apôtres ? Dans quel sens pouvons-nous parler des Apôtres comme d'un collège ? Comment peut-on suivre le développement et l'enracinement dans l'Église de ces deux notions de primauté et de collégialité ?

Mais à la réflexion, cette question se révèle complexe et présente plusieurs aspects. La théologie forme un tout cohérent, et en aborder un secteur peut impliquer éventuellement la nécessité d'en aborder plusieurs autres. Une multitude de questions surgissent tout de suite autour de ce problème : la primauté dans l'Église appartient-elle à Pierre ou au Christ, et quel est le sens du terme « *vicarius Christi* » attribué à Pierre et à ses successeurs ? Dans quel sens l'Église de la terre doit-elle avoir un chef terrestre ? Dans quel sens sommes-nous autorisés à considérer l'Église comme une institution terrestre, et à en exclure ceux de ses membres qui se trouvent déjà en présence de Dieu ? Et les évêques, s'ils sont les successeurs des Apôtres, doivent-ils agir conjointement entre eux comme une unité ? Quelle place revient dans l'Église à la liberté et au consentement ? Et derrière cette question surgissent encore d'autres problèmes de portée plus étendue, notamment celui de l'autorité, de la relation de l'Église avec le monde, et en particulier avec l'État, de la relation entre l'ordre de la création et celui de la rédemption.

On ne pourra ici qu'effleurer quelques-unes de ces questions. Mais nous espérons prouver du moins que celle de la primauté est d'une grande importance, et que le sont également les points au sujet desquels les chrétiens non en communion avec le siège

de Rome, qui en admettent pourtant la primauté, considèrent qu'ils ont un témoignage à rendre tout en restant en dehors de cette communion.

Précisons tout d'abord quelques positions que nous considérons comme communes à un certain nombre d'Anglicans. Nous admettons comme point de départ que les Apôtres de Notre-Seigneur, quelle que soit la définition de ce groupe, peuvent être considérés à bon droit comme formant un « collège », et que, parmi eux, Pierre occupe une place éminente. Nous admettons également que les évêques forment un collège au sein de l'Église lequel collège correspond actuellement au collège des Apôtres. Jusqu'ici nous ne dépassons pas l'opinion de la grande majorité de nos théologiens, ni la pratique invariable de la communauté anglicane elle-même en ce qui concerne la charge de l'évêque.

Nous irons plus loin et nous admettrons volontiers aussi que non seulement le collège des Apôtres trouve en un certain sens sa continuation dans celui des évêques, mais qu'au sein de ce collège, il y a et doit y avoir une primauté qui corresponde, dans une certaine mesure, à celle de Pierre. Nous admettons aussi que cette primauté appartient de droit à l'évêque de Rome, qui a été universellement reconnu dans l'histoire de l'Église comme premier parmi les évêques, et occupant le siège qui a eu pour fondateurs Pierre et Paul. Sur ce point, nous dépassons certainement les positions de plusieurs théologiens anglicans, non pas pourtant celles, comme nous le prouvons par la suite, de certains de nos porte-parole les plus distingués et les plus compétents.

Notre intention est d'examiner ici la question de la primauté et de la collégialité, d'abord en relation avec la christologie, et ensuite en relation avec la pneumatologie. Pour cette raison, nous allons commencer par étudier le caractère de celui qui représente le Christ et les réactions de l'histoire à son sujet ; nous traiterons plus loin du caractère du collège qui participe conjointement au don du Saint-Esprit.

I. La tête de l'Église.

Je ne crois pas qu'il ait été généralement admis par nos théologiens, depuis le début du XVIIe siècle, que le pape ait été l'antéchrist, comme ce le fut chez certains polémistes du temps de la Réforme. Depuis Hooker, il était commun parmi nous de reconnaître l'Église romaine comme une vraie Église, tout en pensant qu'elle était dans l'erreur en ce qui concerne certaines questions importantes. Néanmoins, la volonté de découvrir dans le pape un « antéchrist » implique un examen de la nature de la papauté, parce que ce fut précisément en voulant déterminer qui est le chef de l'Église et quelle est la nature de son primat, que les séparations de la Réforme sont venues. Considérer le pape comme « antéchrist » implique donc une certaine reconnaissance de l'importance et du rôle de Pierre et une reconnaissance indirecte de l'importance de sa fonction. C'est parce que l'évêque de Rome a une si grande position dans l'Église, celle-là même de représenter le Christ dans une certaine mesure, que toute déformation de sa fonction peut présenter de grandes conséquences pour la chrétienté.

La seule question. « Est-ce le Christ ou Pierre qui est à la tête de l'Église ? » implique en effet d'énormes conséquences. L'Église doit-elle être considérée en premier lieu comme une institution de ce monde, ou comme une institution dont plusieurs membres ont déjà franchi les frontières de la mort ? Doit-elle être considérée comme une réalité mystérieuse et en état de devenir, appartenant partiellement à ce siècle, partiellement au siècle futur, appelée à une plénitude qui n'a pas encore été atteinte, ou comme une grande et sûre forteresse déjà fermement établie au milieu du monde ?

On peut dire que personne ne conteste que le Christ soit le chef de l'Église. Comme le fait observer Dom Butler dans son récent ouvrage *The Idea of the Church* : « il n'y a pas de doute que c'est lui qui gouverne l'Église. La question est de savoir s'il la gouverne de façon à en faire une société historique concrète, et, si c'est le cas, comment il la gouverne pour assurer cet effet » [1].

1. B. C. Butler, *The idea of the Church*, Londres, 1962, p. 62.

Afin de projeter de la lumière sur ce problème, Dom Butler établit une analogie avec l'État en Grande-Bretagne, qui ne pourrait fonctionner ni même exister en l'absence de la Couronne. Dans de telles circonstances, il ne pourrait continuer que si le souverain désignait un régent.

« Le Christ dit-il, n'est plus sur la terre dans le sens où il était durant son ministère en Palestine. Pendant sa vie terrestre, il pouvait gouverner ses disciples et par sa direction les constituer en une entité collective, comme un père gouverne sa famille, comme un maître dirige son école, un berger son troupeau. Mais il fallait qu'il s'en aille ; il était ' expédient ' pour eux qu'il ' s'en aille '. Qu'arrive-t-il à son ' petit troupeau ' pendant l'absence du pasteur, absence qui doit durer jusqu'à son second avènement ? »

L'auteur continue son raisonnement et prétend qu'il n'y a pas d'impossibilité *à priori* à ce que le Christ continue à diriger son troupeau par des interventions directes (visions et « locutions »). Mail il est évident qu'il ne le fait pas :

« Il paraît s'ensuivre inévitablement que si le Christ est le chef de l'Église et s'il n'est ni présent dans sa modalité immédiate historique, ni ne dirige l'Église par des messages directs venus d'en haut, l'Église ne peut être une société historique que si le Christ a autorisé une régence, de manière à ce que les décisions de cette régence soient couvertes par l'autorité du Roi céleste ».

Sur ce qu'est cette régence, le reste du livre ne laisse pas le moindre doute.

Je suis pleinement conscient de ce que tous les catholiques romains ne seront pas entièrement d'accord avec la manière et l'explication de Dom Butler, mais je le cite comme théologien catholique représentatif et des plus importants parmi ceux qui écrivent en anglais. Un anglican trouverait plusieurs choses à commenter dans le passage cité. Je voudrais simplement faire ressortir que c'est le gouvernement central plutôt que l'assemblée eucharistique qui, pour Dom Butler, constitue essentiellement l'Église comme société historique.

Laissez-moi citer maintenant, à titre de contraste, un passage d'un écrivain orthodoxe, le Dr. Philip Sherrard, qui examine

la même question, à savoir comment le Christ peut gouverner son Église :

« Nous avons vu, dit-il, que du point de vue purement doctrinal, les Grecs, en ce qui concerne ces problèmes, ont une attitude qui est déterminée par l'idée essentiellement sacramentelle de l'Église et par la nature particulière des mystères chrétiens. Non seulement chaque centre sacramentel constitue pleinement l'Église, mais le Christ lui-même est le Grand Prêtre de son Église chaque fois que ses mystères sont accomplis et l'évêque ne signifie que sa présence, réelle quoique invisible » [1].

Le Dr. Sherrard avait fait remarquer précédemment que :

« l'évêque de chaque centre sacramentel local ne remplace pas ni n'agit comme substitut du sacerdoce personnel du Christ dans l'Église. Bien au contraire, il est l'image du Christ dans le centre sacramentel particulier qu'il préside : et l'image ne prend pas la place de ce qui est absent, mais effectivement y participe et rend visible la réalité invisible et très présente dont elle est l'image » [2].

Ce raisonnement est en conformité avec l'idée répandue dans les récents écrits théologiques orthodoxes, de l'égalité essentielle de chaque centre eucharistique : « Son l'unité n'en dépend pas de la participation des divers centres locaux à une collectivité plus large ou plus générale, ou à une organisation centralisée et gouvernée par un organe directeur unique, dans ce sens que l'unité peut avoir l'unité d'une société temporelle, mais au contraire l'unité des centres locaux dépend de leur participation commune et de leur communion dans la vie du Christ manifestée localement dans chacun de ces centres » [3].

Nous nous trouvons en présence de deux points de vue manifestement opposés, l'un gouvernemental, l'autre sacramentel. Constatons même, ce qu'admet le Dr. Sherrard, à savoir qu'il pourrait être nécessaire pour une organisation extérieure de l'Église, de manifester, en ce qui la concerne, son unité intérieure

1. Philip SHERRARD, *The Greek East and the Latin West*, Londres, 1959, p. 80.
2. *Ibid.*, p. 74-75.
3. *Ibid.*, p. 81.

par une hiérarchie parmi les Églises locales. Constatons, d'autre part, si nous reconnaissons que Dom Butler parle de l'Église strictement dans sa dimension de société historique, néanmoins, il est difficile de ne pas sentir qu'il y a une certaine contradiction en même temps qu'une complémentarité entre les deux points de vue.

Ceci devient plus évident encore lorsque le Dr. Sherrard parle un peu plus loin de la tendance latine à souligner « la nature totalement transcendante non participable de Dieu » au point de rendre difficile de reconnaître le Christ « comme chef actuel et principe unifiant de l'Église locale dans sa propre personne » [1].

Il faut alors chercher ailleurs ce chef et principe unifiant, et notamment dans un autre chef qui remplace dans une certaine mesure la personne absente du Christ et constitue la représentation visible de cette unité invisible et totalement transcendante. Cette manière de souligner un peu exclusivement la nature transcendante invisible de Dieu, mène il faut le dire, à la notion de l'absence réelle de Dieu au monde, et ainsi à l'idée que, jusqu'à son retour, sa place sur terre doit être occupée par un chef visible qui réclame ses titres et pouvoirs et unit le visible et les multiples centres locaux de l'Église dans une organisation unique sous sa direction [2]. Ici, le Dr. Sherrard semble avoir, du point de vue anglican, anticipé l'élément le plus faible exposé par Dom Butler. Le Christ est-il absent de son Église pendant la période entre l'Ascension et son retour dans la gloire ? Les sacrements et les structures de la vie de l'Église ont-ils plutôt un caractère « vicarial » que « représentatif », pour employer une distinction faite par F.D. Maurice ? Cela signifie-t-il que sont constitués des « substituts » au Seigneur absent ou des moyens qui font connaître sa présence ? La réponse que nous voudrions donner à cette question ne peut être mieux exprimée que par les termes suivants de la Constitution du second concile du Vatican sur la Liturgie : « *Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis* » (1, 7).

1. *Ibid.*, p. 85.
2. *Ibid.*, p. 85-86.

II. Évolution de la position occidentale.

Comment est-il arrivé que cette notion « vicariale » de l'Église en soit venue à remplacer si largement la notion représentative ? Quand arriva-t-il que le siège de Rome ne fut plus considéré comme « président dans la charité » au banquet universel de la foi, mais comme détenant et dispensant les dons du Christ et de son Esprit ? Il ne semble pas très difficile de fixer le moment crucial de ce changement. Il s'opéra à l'époque de la réforme de la papauté au XIe siècle, au moment où l'Orient et l'Occident se séparèrent définitivement. Nous pouvons trouver le résumé de toute cette question dans le titre même donné au pape de « *vicarius Christi* ».

Comme le P. Congar, écrivant sur cette période, l'a clairement montré, l'emploi de ce titre a continué, mais son sens à changé :

« Le sens ancien du mot dans la théologie catholique était celui de représentant visible d'une puissance transcendante ou céleste qui agissait actuellement en son représentant terrestre. Le cadre et le climat de la notion étaient ceux de l'actualisme de l'action de Dieu, du Christ et des saints opérant dans leur représentant : conception très sacramentelle, iconologique, liée à des événements constants de Dieu et des puissances célestes dans notre sphère terrestre. C'est aussi cette valeur actualiste de descente verticale et d'événements qui se trouve originellement dans le fameux texte de Lnc 10,16 : *Qui vos audit, me audit ; qui vos spernit me spernit.* Or, sans que cette valeur disparaisse désormais, elle est recouverte par une autre valeur qui, de son côté, n'est pas entièrement nouvelle : ce qui est nouveau, c'est sa prédominance marquée : l'idée d'un ' pouvoir ' remis à l'origine par quelqu'un, le Christ, à son vicaire, c'est-à-dire à un représentant qui le remplacera et transmettra après lui, dans une chaîne historique de transmission et de succession, le pouvoir ainsi reçu. On a une dominante, non de verticalité, d'actualité, de représentation iconologique, mais de transmission horizontale d'un pouvoir qui réside dans l'instance terrestre, et qui, reçu d'en haut, est cependant possédé par cette instance, qui en use à la manière dont toute autorité peut user du pouvoir qui lui est attaché »[1].

1. Yves Congar, *Le développement historique de l'autorité dans l'Église,*

Je voudrais ajouter, à titre de confirmation à ces observations du P. Congar, quelques mots d'un historien distingué, qui auront d'autant plus de poids qu'ils viennent d'un ouvrage qui n'est pas spécifiquement théologique. Le Professeur Southern dans son livre *The Making of the Middle-Ages*, oppose la façon dont les hommes regardaient la papauté au début du XI[e] siècle, à celle du début du XII[e].

« Dans la période précédente, les hommes allaient à Rome non en tant que centre du gouvernement ecclésiastique, mais en tant que source du pouvoir spirituel. Le pouvoir était ' celui de saint Pierre ' comme c'était ' celui de saint Rémi ' au concile de Reims de 1049. Saint Pierre gouvernait de son tombeau, mais la portée de ce gouvernement avait le caractère beaucoup plus étendu, et son autorité était beaucoup plus contraignante. Ce pouvoir amena beaucoup de gens à Rome, qui n'auraient pas pensé s'y rendre lorsque Rome fut devenue le centre du gouvernement quotidien de l'Église. C'est ainsi par exemple que plusieurs rois d'Angleterre avaient fait des pèlerinages à Rome avant 1066 ; après cette date, plus un seul. Le roi Canut fut le dernier à y aller pour visiter le tombeau de l'Apôtre. ' Dieu m'a accordé au cours de ma vie, écrivait-il, la faveur de visiter les bienheureux Apôtres Pierre et Paul, ainsi que chaque sanctuaire de la ville de Rome et des alentours dont j'avais entendu parler, et de les vénérer et de les y adorer *praesentialiter* ».

Le pape de l'époque pendant laquelle cette phrase fut écrite (Jean XIX en 1027) n'est pas généralement considéré comme un des plus distingués ni honorables occupants du siège, mais il répondait aux exigences de l'époque. Il présidait avec une dignité patriarcale, dans une situation où un législateur aurait été déconcerté, et où un administrateur n'aurait rien trouvé à administrer... [1].

Beaucoup de gens sont allés à Rome au XII[e] siècе parce qu'ils y étaient obligés, mais Rome était plus aimée du temps du répréhensible Benoît XII (1024). Parmi les successeurs de

dans *Problèmes de l'Autorité* (Unam Sanctam, 38), Paris, 1962, p. 167-168.

1. R. M. SOUTHERN, *The Making of the Middle-Ages*, Londres, 1953, p. 137-138.

Canut, Richard Ier et Édouard Ier ont dépensé tous deux leur énergie et leur fortune pour les croisades, mais Richard Ier ne s'est pas détourné de son chemin — quoiqu'il ait hiverné en Sicile — pour visiter Rome, et Édouard Ier, s'il a dû traverser la ville pour se rendre à la cour papale d'Orviéto, n'a pas visité, du moins que nous le sachions, les sanctuaires romains.

III. Cléricalisation de l'Église et réaction du pouvoir temporel.

Le tragique de toute cette évolution consiste en ce que les réformes de cette époque ont été faites par des hommes de la plus haute intégrité et pour des motifs les plus élevés. Nous ne devrions pas idéaliser l'inefficience et la faiblesse de la papauté au Xe siècle. Nous devons sûrement admirer le zèle et l'efficacité de la réforme papale. Néanmoins on ne peut s'empêcher de sentir qu'il y avait là le début d'un processus dont les résultats seraient déplorables.

Le siège qui avait été le premier des cinq patriarcats de l'Église fut transformé en tout autre chose. Le caractère de la primauté subit une mutation, et, en conséquence, toute l'attitude de l'homme vis-à-vis de l'Église, présidée par le pape. Citons à nouveau le professeur Southern :

« L'ancienne génération s'était représentée l'Église comme une société assez lâche d'unités locales comprenant des laïcs et des clercs situés à un niveau plus ou moins égal ; elle avait tendance à attribuer aux dirigeants laïcs une autorité spirituelle qui n'était pas clairement distinguée de l'autorité conférée par les ordres sacrés ; on voyait dans un épiscopat puissant le meilleur appui du gouvernement séculier. Une idée très différente s'est faite dans les esprits de la deuxième moitié du XIe siècle : un abîme profond s'est établi entre les laïcs et les clercs ; le plus bas des clercs de la hiérarchie devint supérieur au plus grand des laïcs, et cette supériorité eut des conséquences aussi bien sur le plan spirituel que sur le plan séculier. Le clergé appartint dès lors à un ordre privilégié, sélectionné par l'attribution des dons spirituels, jugeant un laïc dans sa capacité spirituelle, exerçant une juridiction d'ordre spirituel sur les laïcs, mais soustrait lui-même à la juridiction séculière.

Ce n'était pas seulement la personne des clercs qui appartenait à cet ordre privilégié : les terres et les biens des églises étaient également exempts, dotés de ce privilège. Le concile de Clermont de 1096 décréta qu'aucun évêque ou prêtre ne devait rendre hommage à un roi ou autre laïc, et cette interdiction de rendre hommage ne se référait pas aux charges spirituelles mais s'appliquait uniquement aux terres appartenant à l'Église » [1].

Nous voilà en présence de la situation qui assura une position spéciale au clergé dans la chrétienté occidentale, lui donnant une place privilégiée et lui faisant détenir un monopole virtuel dans les choses sacrées, situation que nous continuons encore à combattre de nos jours. Lorsque la possession des terres signifiait la richesse et la source de l'autorité et du pouvoir terrestre, comme ce fut le cas au moyen âge, rien ne pouvait indiquer plus clairement les prétentions de « l'Église » dans ce nouveau sens de « clergé » dominant sur le monde, que les prétentions de la papauté à s'exercer sur tous les royaumes de la terre. Il ne s'agit plus de primauté dans l'Église mais de pouvoir et d'autorité à exercer dans les affaires des royaumes. Le pape peut déposer les souverains. Le clergé est exempt de la juridiction séculière. Le terrain est déjà préparé pour les conflits du XVI[e] siècle.

Qu'arrive-t-il lorsque le pape revendique ses droits sur les rois de la terre, et se pose en modérateur des biens temporels aussi bien que du spirituel ? Inévitablement les rois se révoltent. Ils affirment leurs propres droits, ce qui représente de façon confuse les droits du laïcat dans l'Église, les droits de l'État et de son domaine, et, somme toute, les droits de l'ordre naturel vis-à-vis de l'ordre surnaturel. Si Henri VIII a pu revendiquer d'être chef d'Église, et si sa prétention a pu être reconnue par ses contemporains, non comme une prétention grotesque, ce qu'elle nous paraîtrait aujourd'hui, mais comme raisonnable et même justifiée, — et rappelons-nous que la grande majorité des évêques anglais l'ont acceptée — ce fut précisément à la suite de la situation à laquelle la direction de l'Église en était arrivée en raison du développement de la papauté médiévale. Être le chef de l'Église signifiait recueillir des impôts et exercer une

1. *Ibid.*, p. 131.

juridiction universelle. Et ce fut précisément sur ces deux points : paiements des taxes et ingérence de Rome, que la rupture de l'Angleterre avec la papauté eut d'abord lieu. Le roi a tout simplement occupé la place tenue alors par le pape.

IV. Position anglicane.

Pour bien comprendre la position de l'Église anglicane au cours de cette période, nous ne pourrions faire mieux que de citer quelques uns de ses auteurs les plus représentatifs. Comme on le sait généralement, la reine Élizabeth I a refusé d'accepter le titre de « chef de l'Église », et le sens strictement limité dans lequel elle comprenait sa position de gouverneur suprême peut être très clairement compris dans les termes d'une proclamation de 1570, à la préparation de laquelle elle avait travaillé elle-même :

« Nous reconnaissons qu'aucune autre autorité n'est donnée ou exercée par nous, en tant que reine gouvernant ce royaume, si ce n'est celle qui, par les lois de Dieu et de ce royaume, avait incombé à nos ancêtres souverains et rois de ce royanme ;... et nous n'ambitionnons ni assumons... aucune supériorité en vue de définir, décider ou déterminer un article quelconque de la foi chrétienne et de la religion, ni de changer un rite ancien quelconque ou cérémonie de l'Église tels qu'ils ont été reçus et observés par l'Église catholique et apostolique, ni assumer aucune fonction ou charge appartenant à un prélat de l'Église ou à une personne de n'importe quel rang qui soit ministre de la parole et des sacrements de l'Église »[1].

Autre chose est de savoir si la pratique concordait toujours au XVI[e] siècle avec ces théories, mais cette déclaration, avec son refus emphatique de tout empiètement sur le domaine spirituel, éclaire ce qu'on entendait et ce qu'on n'entendait pas par le rejet de la suprématie papale, et elle nous prépare aux déclarations encore plus remarquables du premier successeur d'Élizabeth.

En 1609, Jacques I[er] publia une confession de foi pour laquelle il a certainement recouru aux conseils de ses meilleurs théolo-

1. *Queen Elizabeth's Defence of her Procedings in Church and State.* Church Historical Society, LVIII, ed. W. E. Collins, 1899, p. 42.

giens. Nous y trouvons ce qui suit quant à la question qui nous intéresse :

« Dans ces disputes, j'ai laissé de côté l'article principal de la foi de Rome, à savoir la primauté du chef de l'Église ou de Pierre ; car quiconque la refuse, refuse la foi catholique *(fidem catholicam)* comme l'a dit Bellarmin. Qu'il doive y avoir des évêques dans l'Église, je l'ai maintenu comme une institution apostolique venant de Dieu, en opposition aux Puritains et également à Bellarmin, qui ne reconnaît pas que les évêques reçoivent leur juridiction directement de Dieu... En ce qui concerne les évêques et la hiérarchie ecclésiastique, j'admets volontiers également, comme je l'ai dit plus haut, ce qui concerne les rangs et les degrés parmi les évêques. Je sais qu'au temps de l'Église primitive, il y avait des patriarches, et je respecte également cette institution pour des raisons de bon ordre ; parmi eux il y eut dispute pour la première place. En ce qui me concerne, s'il en était encore question, je donnerais de tout mon cœur mon accord à ce que l'évêque de Rome ait la première place ; et comme un des rois de l'Occident, je suivrais le patriarche de l'Occident. Quant à sa souveraineté temporelle sur la seigneurie de Rome, je ne la discute pas non plus. Laissons-lui en Dieu son titre de *primus episcopus inter omnes episcopos*, et *princeps episcoporum*, pour qu'il ne soit rien d'autre que ce que fut Pierre comme *Princeps Apostolorum*. Mais comme j'admets la hiérarchie de l'Église par la distinction des ordres (c'est ainsi que je la comprends), je nie expressément que cette hiérarchie implique un souverain terrestre dont la parole fasse loi et qui ne puisse errer dans sa sentence en raison de l'infaillibilité reçue de l'Esprit. Si les royaumes terrestres doivent avoir des souverains terrestres, il ne s'en suit pas également que l'Église doive avoir un souverain visible. Le monde comme tel n'a aucun souverain terrestre temporel, le Christ est le souverain de son Église, et le Saint Esprit est son délégué *(« Rex gentium dominantur eorum, vos autem non sic »)*. Le Christ n'a pas promis avant son Ascension de laisser avec eux Pierre pour les diriger et les instruire en toutes choses, mais il a promis d'envoyer l'Esprit à cet effet » [1].

Ce texte nous a paru remarquable pour plusieurs raisons. En premier lieu, en raison de son acceptation sincère de la primauté

1. *A Premonition to all Mighty Monarchs...* Works, ed. J. Moutagne, p. 308. Cfr MORE-CROSS, *Anglicanism*, Londres, s. d., p. 65-66.

de Rome. En second lieu, pour son insistance sur le fait que cette primauté devant être de même nature que celle de Pierre parmi les Apôtres, signifie que la primauté sert le fait essentiel et ne l'obnubile pas, que c'est bien le Christ qui est le Seigneur de l'Église, car le Christ est présent et travaille par la puissance de l'Esprit à travers tout le corps des fidèles, et particulièrement chaque fois que l'Église se réunit pour une célébration eucharistique. La présence du Christ dans son Église est avant tout sacramentelle, et elle ne peut pas, pour un Anglican, dépendre de la communion avec Rome, si désirable que soit celle-ci. C'est la raison pour laquelle le plus grand théologien du roi Jacques, Lancelot Andrewes pouvait, dans ses « *Preces privatae* » prier « pour l'Église toute entière, orientale, occidentale, et la nôtre », convaincu qu'il existe une unité sous-jacente qui persiste au niveau sacramentel même si l'unité canonique est rompue. C'est pour cela que dans toutes nos prières liturgiques publiques nous parlons de « la sainte Église », « l'Église de Dieu », « la sainte Église catholique du Christ » et jamais de « l'Église d'Angleterre », parce que nous sommes convaincus que notre Église n'existe comme Église que par son insertion dans un corps qui comprend à la fois les patriarcats de l'Orient et de l'Occident, et qui n'est pas actuellement une unité canonique et juridique. Comme Andrewes, nous pouvons bien hésiter à exclure d'une manière absolue du cercle de l'Église catholique les autres communions que celle de Cantorbéry, Constantinople et Rome, mais nous voyons en elles au moins le centre du royaume du Christ sur la terre.

Mais il y a un autre élément dans la déclaration du roi Jacques qui appelle notre attention : la déformation de la primauté de Pierre. L'usurpation par elle des fonctions qui, de droit, appartiennent à tout le corps de l'Église guidé par le Saint-Esprit entraîne des résultats désastreux en ce qui concerne la relation de l'Église et du monde, de même que sa structure intérieure. Ce n'est pas à nous de blâmer ceux qui ont cru dans les principes des fausses Décrétales et qui ont agi en conséquence, mais nous devons reconnaître le désastreux effet de l'influence de celles-ci. L'Église romaine, dans son aspect hiérarchique, revendique une autorité sur le monde du genre de celle que le Christ a

spécifiquement interdit de réclamer. Ce qui équivaut à nier le véritable autonomie de l'ordre naturel et de la société civile. L'Église est ainsi condamnée à un conflit perpétuel et stérile avec l'État. On ne pourrait guère prétendre que ce problème des relations de l'Église et de l'État ait été résolu de manière satisfaisante à aucune époque de l'histoire de l'Église. La soumission de l'Église à l'État qui a suivi la Réforme en pays luthérien ainsi qu'en Angleterre, peut être un juste jugement contre la rapacité de la papauté médiévale, mais elle peut difficilement passer pour une situation idéale. Certes, la conception d'une « symphonie » ou d'une réciprocité dans les relations entre les deux pouvoirs, — empereur et patriarche, roi et évêque, — telle qu'elle apparaît dans l'empire d'Orient, ou, à un niveau beaucoup plus modeste, dans l'Angleterre anglo-saxonne, est plus satisfaisante et donne plus d'espoir, quoique son application pratique n'ait jamais été que partiellement réalisée. C'est peut-être un des problèmes à l'égard desquels nous commettons l'erreur de chercher des solutions totales et définitives. C'est un des traits caractéristiques de l'Église qui est *in via*, que de toujours devoir reviser ses relations avec les puissances temporelles. Bien qu'actuellement dans presque tous les pays la tentation de créer une théocratie dominée par le clergé ait disparu, nous ne devrions pas ignorer les dangers et les erreurs qu'impliquerait le renouveau d'une telle entreprise.

L'attitude de Jacques Ier sur toutes ces questions n'était ni isolée ni extravagante. Elle représentait la conviction de la principale tradition théologique anglicane de son temps, et nous ne pourrions mieux faire, pour le souligner davantage, que de citer l'archevêque John Bramhall, qui approfondit la chose en faisant la distinction entre la primauté de Pierre et les prétentions centralisatrices de la Curie romaine :

« Concédons que [saint Pierre] soit le premier, le chef ou le prince des Apôtres, dans le sens dans lequel les anciens Pères l'ont entendu ! Qu'il soit le premier animateur de l'ordre des ministères ! Et pourquoi l'Église ne devrait-elle pas alors recourir, dans des cas douteux, au premier Apôtre ou à l'Église apostolique ? Le savant évêque Andrewes... aurait pu le lui apprendre, non seulement en son propre nom, mais aussi au nom du roi et de l'Église d'Angleterre... Mais

nous n'osons pas dépouiller les autres apôtres pour en revêtir saint Pierre. Il est bien connu que saint Cyprien considérait que tous les évêques dans le monde ne constituaient qu'un tout *(episcopatus unus est episcoporum multorum concordi numerositate diffusus)*, dont chaque évêque possède une entière participation *(cuius a singulis in solidum pars tenetur)*. Il attribue tout ceci à saint Pierre dans son expression « *unde unitas sacerdotalis exorta est* », cette primauté d'ordre, cette prééminence qui consiste à être le chef des évêques, à être l'évêque de la principale Église d'où est issue l'unité sacerdotale. Et pourtant je considère saint Cyprien comme un interprète à tendance favorable au siège de Rome, aussi favorable que n'importe quel évêque qu'ils trouveront en dehors de ce siège même, lequel n'aurait pas été plus intéressé à ce siège que Cyprien. Ni nous, ni les anciens ne refusons à Pierre cette primauté d'ordre, de rang, de prééminence. Si ce « first movership » leur suffisait, la controverse en ce qui nous concerne aurait pris fin. Mais cette primauté est trop maigre, sans saveur, et la cour de Rome ne la goûte plus. Elle aspire à une monarchie visible sur terre, à une souveraineté ecclésiastique absolue, au pouvoir d'établir et d'abolir les canons, de dispenser des bénéfices et de distribuer des dignités, de trancher des disputes, et tout cela par une seule autorité. C'est bien cela, et non la primauté innocente de saint Pierre qui a déterminé la rupture »[1].

On peut se demander jusqu'à quel point de telles opinions avaient une importance plus que théorique au XVIIe siècle. Elles avaient évidemment fait l'objet d'une profonde réflexion et elles semblent acquérir aujourd'hui une nouvelle importance au moment où, à Rome même, plusieurs théologiens essaient de distinguer la primauté d'avec le système institutionnel qui s'est développé autour d'elle.

V. Pentecôte et collégialité.

« Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». Nous avons déjà déclaré qu'à notre avis, la déformation de l'idée de la primauté dans l'Église finit par gêner sa vie interne et par rompre sa relation avec le monde environnant. Quelle

1. John Bramhall, *Schism Guarded*, I, 1, dans *L.A.C.T.*, II, p. 371 sv.

serait la meilleure solution à ce problème ? Il nous serait difficile de trouver un meilleur point de départ que l'icone qui a servi pour la couverture du livre des essais orthodoxes récemment édités sur la primauté de Pierre [1]. C'est l'icone de la Pentecôte, représentant les Douze Apôtres ; mais il est remarquable de constater que la place de présidence est restée libre, ou plutôt qu'elle est occupée par le Saint-Esprit. Dans d'autres représentations de la même icone où la place est occupée, c'est la Sainte Vierge qui se trouve au milieu et non le prince des Apôtres. Le Seigneur Lui-même préside son Église par la force du Saint Esprit, et c'est bien là le trait distinctif de l'action de l'Esprit que de donner aux hommes la liberté de réaliser leur propre personnalité. C'est un trait caractéristique de toute l'action de la grâce d'être discrète et de ne pas détruire la diversité de l'ordre créé, du caractère humain, de la tradition nationale et culturelle, mais plutôt de rehausser et d'amplifier sans détruire, en apportant la plénitude à toute la bonté et la beauté du monde créé par Dieu.

C'est bien cet élément de multiplicité qu'exprime et garantit la collégialité dans l'Église. L'Esprit donne à chacun des dons différents, et tous les peuples de Dieu participent au même Esprit. Aucun centre ne peut détenir le monopole. Le pape ne doit pas être séparé du collège des évêques. L'évêque lui-même est un presbytre présidant l'assemblée de ses frères presbytres. Le prêtre qui se trouve à l'autel n'est pas un isolé, mais il est solidaire de tout le sacerdoce royal du peuple de Dieu. L'idée de collégialité s'applique à tous les niveaux de la vie de l'Église, et quoique celle-ci ne soit ni une simple démocratie ni une monarchie ou une aristocratie, elle contient un élément démocratique dans ce sens que tous doivent être entendus, car l'Esprit peut parler par le plus petit comme par le plus grand.

Nous ne pouvons pas nous étendre sur la façon dont la collégialité devrait exprimer l'élément nécessaire de diversité dans l'Église : diversité de rites et d'usages, de théologie et d'interprétation, lesquelles devraient renforcer la vraie unité de la foi

1. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960.

et du culte. Ceci a déjà été fait amplement durant les discussions pendant les sessions du Concile. Nous devrions plutôt examiner trois points concernant ce qui paraîtrait essentiel à un anglican sur cette question.

1. Les déficiences quelles qu'elles soient du moyen âge occidental étaient liées à un malentendu quant à la nature et à l'œuvre du Saint-Esprit, aussi bien dans l'Église que dans le monde. Vladimir Lossky a été sévèrement critiqué pour avoir établi une relation entre la question du *Filioque* et celle de la papauté. Il se peut bien qu'il ait simplifié le problème et rapproché trop les deux doctrines. Mais il est intéressant de voir que le P. Congar, quoique d'une façon plus hésitante, ne craint pas d'établir le même rapport :

« Peut-on aller jusqu'à voir une secrète, mais logique connexion entre cette nuance charismatique, peu hiérarchique et encore moins juridique, de la conception orientale et la théologie de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, qui, avec Photius, s'affirme en Orient et devient l'un des points névralgiques de l'opposition à l'Occident latin ? Nous le croirions volontiers pour notre part, mais nous n'y insisterons pas ici, car ce point relève d'une interprétation théorique et mettrait en œuvre une méthode plus théologique qu'historique » [1].

Que cette relation existe, ce fut également l'opinion de saint Thomas d'Aquin, qui en a parlé dans son *Contra errores Graecorum*. Mais, dans la perspective de notre temps, il semblerait que ce soit le monde latin qui ait changé à cette époque en appuyant davantage sur l'élément de la primauté et de l'uniformité réputée essentielle dans l'Église, alors que l'Orient était resté plus fidèle à sa polarité de totalité catholique. De toute façon, cette question demande un examen ultérieur et nous montre que le problème du *Filioque* ne devrait pas être laissé de côté à la légère.

2. La diversité à l'intérieur de l'Église, qui est préservée par le principe de la collégialité, n'est pas seulement une diversité

1. Y. Congar, O. P., *Conscience ecclésiologique en Orient et Occident, du VIe au XIIe siècle*, dans *Istina*, 1959, p. 224.

légitime des Églises locales. C'est une diversité légitime des êtres humains, de ceux qui ont été rachetés par le Christ. Dieu semble avoir veillé, dans le plan de la révélation du mystère du Christ, à ce que nous n'absolutisions aucun des moyens par lesquels il s'adresse à nous. On n'a pas besoin d'être disciple de R. Bultmann pour s'apercevoir de la difficulté qu'il y a à détéminer les *ipsissima verba* du Christ. Ses paroles et ses actions nous sont transmises par quatre évangélistes, qui diffèrent sensiblement dans leur interprétation des événements. A l'intérieur du collège apostolique, il est clair qu'entre Pierre et Paul il y eut des divergences profondes. Les Pères de l'Église sont nombreux, et leurs différentes perspectives, en ce qui concerne le mystère du salut, se complètent et se corrigent mutuellement. Ce fut peut-être un malheur pour l'Occident que la seule voix de saint Augustin ait tellement dominé toutes les autres. De toute façon, l'unité de l'Évangile s'exprime par une multitude de moyens. Ne voyons-nous pas dans ce plan une providence divine qui vise à nous préserver de l'idôlatrie et nous apprend à aller, au-delà des moyens de révélation, vers Dieu lui-même ? En plus, ne voyons-nous pas ici un signe de ce qu'est la communauté de foi ? Elle doit être unité de libre consentement et non obéissance imposée. Car la foi ne peut être authentique que quand on y entre librement. Ce sont là des convictions très chères aux Anglicans et nous sommes tout disposés à supporter un grand nombre de misères et d'anomalies dans la vie de notre Église plutôt que de violer ce principe.

J'ai l'impression que l'autorité, et encore plus le respect pour la foi commune sont sous-estimés chez nous. A ce sujet, nous avons à apprendre aussi bien des Orthodoxes que des Catholiques. Mais nous sentons que nous avons également quelque chose à donner, notamment ce que nous partageons avec une bonne partie du monde protestant, à savoir un grand respect pour la diversité et la liberté humaines. Le baron von Hügel, dans une lettre très remarquable écrite il y a une soixantaine d'années, parle de la complémentarité entre le catholicisme et le protestantisme, des choses que l'un possède et que l'autre ne possède pas, des choses qui manquent à l'un et non à l'autre. Comme catholique romain convaincu et fervent, il affirme sa conviction

que le catholicisme est capable de produire le plus haut et le plus complet type de sainteté humaine, que lui seul peut conduire l'homme à la plénitude du divin, et pourtant, il reconnaît qu'au plan de la société et du développement humain, le protestantisme a beaucoup à dire. « Ces deux ensembles de l'activité humaine, liberté civile et recherche sans contrainte, l'humanité doit les posséder, et elle les aura. La religion elle-même l'exige pour son développement complet et normal. Le protestantisme a mérité son succès pour autant qu'il les a réellement assurés ; alors que le catholicisme ne peut que se rétrécir et dépérir dans la mesure où il ne peut trouver de place assurée et de sympathie pour ces principes » [1].

Comme le baron von Hügel se serait réjoui s'il avait pu apprendre que, déjà en ce siècle, ce qu'il décrivait comme aspirations légitimes et bienfaits indubitables du protestantisme commence à être reconnu à l'intérieur du catholicisme et à produire ses effets !

3. Nous devons finalement reconnaître que ce principe de l'action libre du Saint-Esprit, créant à la fois la diversité et la libre unité entre les hommes, s'applique non seulement à l'Église, non seulement au catholicisme et au protestantisme, mais aussi d'une façon évidente à toute la création. Les effets du péché n'ont pas entièrement détruit ou recouvert les actions et « énergies » qui manifestent la gloire de Dieu. Nous touchons ici de nouveau à la question de l'autonomie légitime de l'ordre créé et profane et du caractère mystérieux et discret de l'œuvre de la grâce. C'est là certainement un point qui attire particulièrement l'attention de toutes les traditions chrétiennes de nos jours, alors que nous cherchons tous une attitude positive vis-à-vis de la sécularisation du monde, alors que nous nous sentons tous attirés par une vision de l'Église en tant que levain dans le monde, opérant dans le calme comme une semence qui croît dans le secret, plutôt que comme une armée envahissante et conquérante.

Qu'est-ce que Dieu nous dit à l'heure actuelle ? Je pense qu'il nous dit, à nous qui sommes séparés de Rome : « Examinez

1. F. von Huegel, *Selected Letters* (éd. B. Holland), p. 12.

à nouveau vos objections et vos craintes en présence d'un centre visible d'unité. Voyez si actuellement, devant l'unité du genre humain qui devient un problème de plus en plus urgent, il n'y aurait pas lieu de considérer dans une nouvelle perspective vos anciennes appréhensions ». Je pense qu'il vous adresse ce langage et que sa voix fut authentiquement entendue dans le Concile, s'exprimant de cette manière : « Ne redoutez pas la diversité des opérations de l'Esprit, soit dans l'Église, soit dans le monde et ne vous persuadez pas que la vraie unité puisse être assurée par l'exercice d'une autorité purement humaine ».

L'autorité qui devrait être exercée dans le corps du Christ est une autorité de service et de charité. Comme Hans Küng et quelques autres l'ont fait observer, l'exemple vivant donné par Jean XXIII de l'accomplissement de sa charge apostolique a déjà donné substance à de telles aspirations.

VI. Conclusion.

En conclusion, nous pouvons résumer ainsi notre raisonnement : l'Église d'Angleterre s'exprimant par ses théologiens les plus représentatifs ne nie pas que Pierre ait été le premier parmi des Apôtres, ni que l'évêque de Rome ne devrait être, par analogie, le premier parmi les évêques.

Mais elle ne peut se persuader que la primauté de l'évêque de Rome soit de la même nature que la Seigneurie du Christ dans l'Église, et elle croit que le Seigneur est présent et dirige les Églises qui ne sont pas en communion visible avec le siège de Rome. La vie essentielle et l'unité de l'Église sont d'ordre sacramentel, qui se manifeste chaque fois que l'on célèbre dûment l'eucharistie et particulièrement lorsque cette célébration a lieu en communion avec un évêque qui se tient dans l'Église comme symbole de son unité avec celle de tous les âges et de toutes les nations. Nous pourrions dire qu'il existe une égalité essentielle entre les évêques car, par la puissance de l'Esprit, le Christ est totalement présent chaque fois qu'une Église locale se réunit en son nom. Mais l'unité du corps ne peut être manifestée que si tous les évêques, collégialement réunis, sont en communion les uns avec les autres ainsi qu'avec l'évêque

de Rome, qui est et doit être le président de ce collège. Nos divisions actuelles affaiblissent la signification de la charge épiscopale. Un groupe plutôt restreint et isolé de provinces comme le nôtre aurait en fait beaucoup à gagner au rétablissement de la communion avec les grands sièges apostoliques et patriarcaux de l'Orient et de l'Occident.

Nous croyons également que la primauté de Pierre ne peut jamais être comprise correctement ni exercée en plénitude conformément à la volonté de Dieu que si elle est vue comme primauté à l'intérieur d'un collège, comme centre de l'unité au service de la diversité des charismes et des opérations. La diversité en question ne supprime pas, mais encourage leur développement. Mais si le centre ambitionne, comme ce fut le cas, de monopoliser l'action du Christ et de l'Esprit dans l'Église, alors toute la structure de la vie de l'Église est menacée, et l'équilibre délicat en ses différents organes en est troublé. De plus, les relations de l'Église avec le monde sont déformées, car il existe une tendance inévitable à soumettre la libre action de l'esprit humain et de la société à l'autorité directe de la hiérarchie, et par conséquent, la véritable relation entre l'ordre de la création et celui de la rédemption est viciée. Mais si ces dangers sont perçus et si l'autorité du centre correspond à celle du Seigneur qui est venu comme serviteur, l'exercice de cette primauté pourra être considérée non seulement comme bienfaisant mais essentiel à la vie et à l'unité de l'Église.

Ces idées ont trouvé leur expression dans les écrits de l'archevêque actuel de Cantorbéry et nous ne pourrions mieux faire que de nous référer en conclusion à son ouvrage *The Gospel and the catholic Church*, dans lequel la manière anglicane traditionnelle d'envisager ces problèmes trouve son expression éminemment contemporaine :

« Interprété de la sorte, le catholicisme n'est pas un fardeau qui pèse sur l'esprit du chrétien éclairé, mais est plutôt le moyen qui assure sa liberté car il le libère des rationalismes partiels du genre de ceux qui avaient identifié le christianisme avec la Bible, ou avec un système scolastique quelconque, ou avec un quelconque slogan humaniste, et il le transfère dans une orthodoxie qui n'est l'apanage d'aucun individu ou groupe, puisqu'elle appartient à l'édification

d'un seul corps qui croît dans la charité. En recevant un sacrement catholique et en récitant le *credo* catholique, le chrétien apprend qu'aucun courant isolé, qu'aucune expérience partielle dans le christianisme ne peut réclamer son obéissance sans réserve et définitive, et qu'aucune Église locale ne peut revendiquer sa loyauté vis-à-vis d'elle-même qu'en le conduisant, au-delà d'elle-même, à la famille universelle qu'elle représente. La constitution catholique n'est donc pas une tyrannie hiérarchique, mais un moyen de délivrance par une incorporation dans l'Évangile de Dieu, de l'Église de tous les temps.

Loin donc de rétrécir les activités de l'esprit humain, le catholicisme de l'Évangile invite les hommes à penser librement et courageusement autant qu'ils le peuvent, et, les préservant des rationalismes, il les rend capables de se servir pleinement de leur raison. Car toutes choses ont été faites par lui, et tout effort honnête dans le domaine de la science, de la philosophie, de l'art, de l'histoire, manifestent l'Esprit de Dieu. Mais la clef de ces mystères de la nature et de l'homme, c'est le Verbe fait chair. C'est là ce vers quoi l'Église seule peut tendre, et là les hommes connaîtront la vérité, et la vérité les libérera »[1].

D. W. ALLEN,
Supérieur de St Stephen's House, Oxford.

A. M. ALLCHIN,
Bibliothécaire de Pusey House, Oxford.

1. A. M. RAMSEY, *The Gospel and the catholic Church*, p. 135. Cfr aussi l'Appendice I à « The See of Rome and Unity », dans le même ouvrage.

Primauté et Céphalisation.

A PROPOS D'UNE ÉTUDE DU P. KARL RAHNER

En 1956, *Irénikon* jugea opportun, en rappelant « la vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église », de signaler des symptômes inquiétants d'évolution doctrinale chez quelques idéologues récents de la papauté. On y relevait entre autres cette opinion qu'aujourd'hui, dans un monde qui s'unifie, le pape devrait prendre en main peu à peu la mission exercée jusqu'ici par les évêques dans leurs diocèses : si l'Église veut rester une dans le monde actuel, disait-on,

« il faut que la papauté parle, qu'elle parle souvent et qu'elle dirige tout. Et voilà pourquoi ce XX[e] siècle est une nouvelle aurore dans l'*Église, une aurore d'une ère nouvelle, d'une ère pontificale* comme il est également l'aurore d'un monde universel, d'une société internationale, et, comme les États disparaîtront, les évêchés perdront de leur souveraineté, laissant à Pierre et à ses successeurs la direction de tout le mouvement catholique, de toute l'action catholique, de tout l'apostolat » [1].

Nous nous sommes souvenu de ce rêve pan-unioniste d'il y a à peine huit ans en lisant récemment quelques écrits du P. Teilhard de Chardin (†1955), où celui-ci exposait ses vues sur l'évolution du monde. Vues grandioses sans doute, mais — surtout pour ce qui concerne l'« anthropogenèse » — assez romantiques, notamment quant à la « phase particulièrement critique de super-humanisation », dans laquelle l'humanité

1. Cfr 39 (1956), p. 128.

serait en train d'entrer en ce moment même de l'évolution [1]. Avec le R.P. de Lubac, nous admirons volontiers les images saisissantes employées ici pour exposer ces conceptions évolutionnistes, mais, plus que ce connaisseur de la pensée teilhardienne, nous avons de la peine à concéder l'extension de ce langage jusqu'aux choses de la réalité religieuse chrétienne, là, en particulier, où l'Incarnation rédemptrice apparaît comme une « prodigieuse opération biologique » [2]. C'est cette espèce de phénoménologie qui a conduit aussi le P. Teilhard à faire à sa façon l'apologie de l'infaillibilité pontificale, dogme, explique-t-il en réponse aux objections de l'incroyance, « qui n'a rien que de très conforme à la grande loi de *céphalisation* qui domine toute l'évolution biologique » etc. [3]

Non tali auxilio... Il est clair que cela ne ressort pas directement des observations scientifiques d'un paléontologue. C'est du concordisme naïf, tout comme dans le texte cité au début de cet article. Mais, dans toute sa naïveté, ce concordisme est néfaste quant à ses conséquences nullement imaginaires, car il expose la vie de l'Église au danger d'être entraînée dans l'engrenage des puissances de collectivisation qui, de fait, opèrent de plus en plus dans le monde, phénomène dont la valeur est assez équivoque. Or, au milieu de cette pression de la collectivisation, l'Église doit être justement un ferment de liberté et de saine pluralité.

L'Église catholique, durant la IIe session du Concile, en a pris à Rome soudainement conscience, en arrêtant d'une façon nette et ferme le processus de sa « céphalisation », à savoir l'évolution unilatérale et excessive de son régime de gouvernement. Une fois pour toutes, on paraît avoir senti qu'un authentique fonctionnement de l'Épiscopat est une condition indispensable de la liberté interne, de l'unité et de la plénitude de l'Église. Depuis la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens, l'Église latine avait développé de plus en plus ce que nous appelerons ici

1. Cfr *L'Avenir de l'Homme*, *Œuvres*, t. 5, p. 146.
2. Cfr H. de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, 1962, p. 277.
3. Cfr *L'Énergie humaine*, p. 17 ; H. de Lubac, *l. c.*

une « ecclésiologie de céphalisation ». On sait que c'est en particulier la décision d'Innocent III désignant des évêques pour les sièges orientaux, entre autres pour celui de Constantinople après la prise et le sac de cette ville en 1204, qui mit pratiquement les Orientaux en face de cette évolution de l'ecclésiologie romaine. « Jusque-là, écrit J. Meyendorff, ils *n'imaginaient* pas que les prétentions de l'ancienne Rome puissent modifier l'ancien ordre canonique d'élection des évêques, ni que la centralisation romaine puisse s'étendre au-delà des limites de l'Occident »[1]. A présent, depuis le Concile, on peut avoir le légitime espoir qu'à la longue disparaîtra ce qu'il y a eu en tout cela de disproportionné et que s'établira l'équilibre d'une authentique « ecclésiologie de communion ».

* * *

Mais pour y arriver, toute une mentalité et bien des notions devenues familières au courant de longs siècles auront besoin de traverser une « crise » rectificatrice. Ce n'est pas impunément que depuis une si longue période on a pu minimiser ou même ignorer la nature propre, la sacramentalité spécifique du ministère épiscopal. Or c'est à ce propos que nous voulons attirer l'attention de nos lecteurs sur une étude récente d'un des théologiens catholiques les plus ouverts, même dans le problème de la Primauté et de l'Épiscopat[2] —, mais qui, dans l'étude en question, manifestement par manque de contact avec d'autres traditions ecclésiastiques que celle de l'Église latine, entre à plein dans le camp des ecclésiologues céphalisants, entrée d'autant plus dangereuse qu'elle semblera peu vraisemblable à beaucoup, voire peut-être à l'auteur lui-même.

Dans sa contribution au volume *Das Amt der Einheit*, intitulée *Über das Episkopat*[3] le P. Karl Rahner insère une longue

1. Cfr *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, par N. AFANASSIEFF, etc., 1960, p. 101.
2. Cfr *Irénikon*, 31 (1958), p. 101-106.
3. *Das Amt der Einheit, Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*, recueil d'études par Wilhelm ST¨HLIN, Johann Heinrich LERCHE, Ernst FINCKE, Laurentius KLEIN, Karl RAHNER. Stuttgart, Schwabenverlag, 1964, p. 245-311.

note (pp. 291-292) où il suggère de voir ni plus ni moins dans le pouvoir pontifical suprême un degré du sacrement de l'Ordre, suggestion bien étrange à la vérité ! Faut-il donc, maintenant que la sacramentalité de la fonction épiscopale s'impose à la réflexion des théologiens catholiques, donner un supplément de sacramentalité au premier évêque dans l'Église ? C'est, par un autre biais, retomber dans la systématisation scolastique médiévale, qui a conduit à la funeste négation de la sacramentalité propre du ministère de l'évêque (en considérant, en plus, le sous-diaconat et même les autres ordres inférieurs comme de véritables participations sacramentelles aux ordres « supérieurs » du diaconat et du sacerdoce) [1].

Le simple fait que l'élection papale n'implique pas, suivant le langage des théologiens systématiques, de « caractère indélébile », — un pape peut démissionner et cesse alors *simpliciter* d'être pape — devrait arrêter tout essai de « métaphysiser » ainsi la fonction papale [2]. Car tout cela nous mène très loin de la tradition de l'Orient chrétien et de l'ancienne tradition commune.

S'il est vrai que plusieurs points dans la théologie de l'épiscopat doivent encore être élucidés, ces développements gratuits d'un systématicien ne peuvent conduire que sur une fausse piste et créer de la confusion. (On verra plus loin que celle-ci est totale). Le point de vue y est purement pragmatique, en général, et cela apparaît très concrètement là où il est question du collège des cardinaux. C'est tout juste si le P. Rahner n'attribue pas à ce collège un degré de sacramentalité spécial. Selon lui, l'existence de ce collège, une fois bien internationalisé et représentant ainsi plus adéquatement l'épiscopat mondial, pourrait

1. Cfr *DTC*, vol. XIV, col. 2460 : « Au Moyen Age, l'opinion qui prédomine, au point d'être communément admise par les théologiens, est que le sous-diaconat et même les autres ordres inférieurs sont de véritables participations sacramentelles aux ordres du diaconat et de la prêtrise ». Depuis lors « une évolution s'est produite en un sens plus couforme aux données de l'histoire ».

2. On pourrait tirer aussi un argument du can. 219 selon lequel un candidat élu pape, et qui peut être simple laïc, est dès le moment de l'acceptation de son élection en possession des pleins pouvoirs de la juridiction suprême. Il est à espérer pourtant qu'après Vatican II, avec son renouvellement de la théologie de l'épiscopat, ce canon, plus qu'invraisemblable soit supprimé ou adapté.

apporter une solution au problème « fâcheux » *(leidig)* des rapports entre patriarches et cardinaux. On pourrait alors, pense-t-il, donner le titre de cardinal à celui « qui serait à proprement parler un Patriarche » (« *der verfassungstheologisch das ist, was mit einem wirklichen Patriarchen gemeint ist* » , p. 305). Et qu'est-ce qu'un patriarche, dans l'organisme ecclésiastique *(verfassungstheologisch)*, selon le P. Rahner ? Il répond à cette question (p. 303-304) en des termes étonnants :« Sans changer la chose même, on pourrait éventuellement voir dans un patriarche, avec autant de droit, l'évêque d'un grand diocèse, et les évêques qu'il aurait sous sa dépendance seraient ses évêques auxiliaires (*Weihbischöfe*), ayant les droits d'un vicaire général de l'évêque en chef ». Il est clair que des notions aussi erronées ne résoudront rien.

Nous avons assisté aujourd'hui à l'heureux spectacle — encore hélas ! si peu compris — d'un patriarche catholique oriental qui, respectant le dépôt sacré de sa charge, a refusé le titre de cardinal, réclamant la complète reconnaissance et considération des anciens droits patriarcaux, autrement importants que ceux des Princes de l'Église romaine [1]. La raison d'être du collège des cardinaux pour notre époque ne semble constituer aucun problème pour le P. Rahner. C'est se faire illusion et ignorer l'histoire de l'Église d'imaginer que le système cardinalice pourrait un jour s'étendre à la chrétienté entière. Les controverses du passé ont connu plus d'une fois des contestations à ce sujet. Qu'on se souvienne, par exemple, de la polémique entre l'évêque anglican Lancelot Andrewes († 1626) et le cardinal Bellarmin. Pie XII semblait vouloir éteindre cette institution périmée. N'avait-il pas fait couper déjà un morceau de la *cappa magna* de ses dignitaires ? Le pape Jean XXIII, cependant, eut à cœur de la renforcer, en décidant même (mars 1962)

1. L'an dernier, à l'occasion de la soirée de fraternité chrétienne à l'Université catholique de Montréal, lors de la Conférence de Foi et Constitution dans cette ville, le cardinal Léger était aussi présent et fit une allocution. L'Agence de presse avait annoncé que pour la première fois un Prince de l'Église allait prendre la parole dans une telle assemblée. Cette manière de présenter la chose rendait un son particulièrement étrange daus l'ambiance de cette grande Conférence œcuménique.

que tous les cardinaux désormais seraient évêques. Avait-il voulu prévenir une des objections faites par la hiérarchie orientale ? Certains cardinaux, en effet, tout en n'étant pas évêques prenaient en plusieurs cas le pas sur les patriarches. L'explication donnée par le pape lui-même fut la suivante : Il y a un honneur dû aux cardinaux

« en raison de l'importance de leur charge, parce qu'ils sont les collaborateurs les plus proches du Pontife romain dans le gouvernement de l'Église universelle. Cela est également indiqué et confirmé par l'histoire. En effet, dès les temps les plus anciens de l'Église, les évêqnes suburbicaires, les prêtres et les diacres de Rome faisaient partie à différents titres du clergé de l'archibasilique patriarcale du Latran, de sorte que tous les cardinaux participaient d'une certaine façon à la dignité de l'évêque des évêques ».

* * *

On comprend qu'on ait pu dire bénévolement de cette explication du bon pape Jean qu'elle était « trop rapide pour qu'on puisse bien saisir le mouvement exact de sa pensée » [1]. Depuis lors, le Concile de Jean XXIII a déjà apporté un certain changement. Il faut reconnaître que, pour une théologie œcuménique de l'épiscopat et sa mise en pratique, la proposition du P.K. Rahner et cette nouvelle évolution du cardinalat sont peu encourageantes. Mais cela semble avoir échappé à ses considérations systématiques sur l'épiscopat, puisqu'il juge très sensé *(durchaus sinnvoll)* « qu'un homme de l'importance d'un cardinal appartienne au collège des évêques » (p. 260).

D'autre part, en mars 1963, fut prise à Rome une mesure dont l'intention, tout au moins, était de relever le prestige de l'autorité patriarcale de la hiérarchie orientale catholique : les patriarches orientaux étaient nommés « membres adjoints » de la congrégation pour l'Église orientale [2]. « Désormais, écrivit la presse quotidienne, les patriarches pourront participer à égalité avec les cardinaux à la discussion des questions intéres-

1. Cfr *Études*, 1962, p. 227.
2. Cfr *Irénikon*, 36 (1963), p. 223 ss.

sant les Églises catholiques d'Orient »[1]. Étrange promotion, où les patriarches étaient admis à discuter avec les cardinaux sur leurs propres Églises !

En vérité, il s'avère de plus en plus que le système cardinalice, dont l'évolution est un phénomène typique d'une ecclésiologie universaliste et de céphalisation, ne va pas sans inconvénient pour un sain fonctionnement de l'épiscopat dans toute sa structure essentielle. Pratiquement la hiérarchie traditionnelle : évêque, prêtre, diacre, a été commuée dans l'Église latine en celle de cardinal, évêque, prêtre. Il est temps de constater que pour les Églises d'Orient la communion avec le siège apostolique de Rome n'en est nullement facilitée. Et ce ne sera pas l'idée du P.K. Rahner d'un « organe collégial suprême de direction » (*oberstes* ou *höchstes kollegiales Führungsgremium*), fortement conçue du point de vue de cette ecclésiologie unilatérale que nous avons baptisée de « céphalisation », qui y portera remède. En effet, l'aspect qui apparaît ici dominant est celui de la plus grande efficacité immédiate de l'« organisation ». Les notions plus proprement théologiques de la fonction épiscopale — l'évêque comme centre constitutif d'une Église locale, comme président proprement dit de la célébration eucharistique, comme père de son troupeau, avec toutes les implications qui en découlent pour ses rapports avec ses prêtres (et diacres) et avec ses ouailles —, tout cela devient secondaire ou est même entièrement perdu de vue. C'est ainsi que le P. Rahner se demande pourquoi, au fond, les membres de son *höchstes Führungsgremium*, auxquels il veut réserver le titre de « cardinaux », ne constitueraient pas, à eux seuls, le véritable *Nachfolgekollegium*, c'est-à-dire le collège des successeurs des apôtres ; eux seuls seraient ainsi vraiment « évêques » dans le sens théologique du mot, tandis que « celui que nous appelons aujourd'hui évêque ne serait, par contre, qu'une espèce de ' curé en chef ' *(Oberpfarrer)* ou de doyen *(Dechant)* » (p. 275). Cela n'est du reste qu'un excès dans ses spéculations sur l'épiscopat ; car dans l'ensemble de son étude la nature de l'épiscopat n'est pas

1. Cfr *La Croix*, 20 mars 1963, p. 4.

encore limitée à l'incorporation dans ce collège cardinalice supérieur [1].

* * *

1. Une lecture à recommander ici est l'étude récente du P. Joseph LECLER S. J., *Pars Corporis Papae... Le Sacré Collège dans l'Ecclésiologie médiévale*, dans *L'Homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Aubier 1964, t. 2, p. 183-198. Il s'agit de l'idée bizarre du pape et des cardinaux constituaut ensemble un corps mystique *(corpus mysticum)*. On cite ce texte de Pierre d'Ailly : « Les Apôtres ont été cardinaux avant d'être évêques... C'est de leur cardinalat que peut s'entendre ce texte prophétique : *Domini sunt cardines terrae et posuit super eos orbem* (*I Reg.* 2, 8). Il en résulte qu'ils ont été cardinaux de l'univers *(Orbis)*, avant d'être cardinaux de Rome *(Urbis)*... De même que la fonction du pape, ainsi et après lui, la fonction des cardinaux appartient, de par l'institution du Christ, à l'ordre hiérarchique de l'Église. Dans cette fonction, en effet, ils succèdent immédiatement à la fonction apostolique » (p. 187). Le P. Lecler fait remarquer que le Saint-Siège lui-même, en la personne d'Eugène IV (le pape du concile de Florence), a fait sienne cette doctrine : « Il s'agit de la lettre *Non mediocri* (1439) à laquelle se réfère encore le droit canonique actuel (canon 230, note). Elle est adressée à Henri Chichele, archevêque de Cantorbéry, pour lui rappeler que les cardinaux ont le pas sur les évêques, les archevêques et les patriarches [Qui donc, l'Orient ou l'Occident, ne s'est pas tenu aux engagements de Florence ? — T. S.]. La raison décisive est tirée de cette proposition : le Sacré Collège représente le collège apostolique dans son état premier, lorsqu'il était réuni autour du Sauveur, tandis que les évêques ne représentent les Apôtres que dans leur dispersion à travers le monde » (p. 188). Le P. Rahner ferait donc plutôt de ces évêques une dispersion de curés ! En dépit de la bulle d'Eugène IV, dit le P. Lecler, les canonistes de notre temps out dû abandonner la thèse médiévale de l'origine apostolique de la dignité cardinalice ; c'est au XVIe siècle, remarque-t-il, sous le coup des critiques protestantes, que le langage des théologiens s'est fait beaucoup plus circonspect. Réjouissons-nous donc de la présence de bons théologiens protestants au Concile Vatican II ! — En effet, dans ce domaine on n'est pas encore au bout des confusions. A la fin de son étude, le P. Lecler se pose la question : « Faut-il en conclure qu'il n'y a rien à retenir, en notre siècle, de la formule médiévale ? » Et il répond : « Il est permis d'en douter. La primauté et l'infaillibilité personnelles du pape étaut bien assurées désormais, vis-à-vis des théories conciliaires et gallicanes, une telle formule *(pars corporis papae)* souligue opportunément l'étroite intimité qui lie au Souverain Pontife un Sacré Collège élargi aux dimensions mondiales » (p. 198). Voici bien en substance le spectre annoncé par le P. Rahner !... Mais ensuite il ajoute : « Depuis l'abandon des thèses médiévales sur l'origine divine du cardinalat, on fera bien de se souvenir que, dans la formulation ancienne, c'est au corps épiscopal lui-même qu'était appliquée l'image du corps et de la tête », et l'auteur de rappeler ce que les Pères de Chalcédoine écrivirent dans leur lettre au pape saiut Léon : « Nous

Le P. Rahner propose même un nouveau genre d'évêques. Il trouve normal — on n'aura plus de peine à le concevoir — qu'un recteur d'université catholique soit élevé à l'épiscopat : « Une université catholique, par exemple celle de Louvain, est au moins un 'membre' aussi important de l'Église qu'un petit diocèse rural italien » (p. 262). Des voix s'élèvent, — et c'est fréquemment le cas aujourd'hui, — pour réclamer des diocèses moins vastes et qu'un plus grand nombre d'évêques soient davantage « présents » à leurs ouailles en remplissant eux-mêmes leurs fonctions les plus essentielles dans lesquelles ils sont à peine remplaçables. L'objection que l'on fait, ce sont souvent les petits diocèses d'Italie. Mais, on oublie de le dire, et le P. Rahner ne semble pas y prêter attention non plus, que ce n'est point la multiplicité des diocèses et des évêques qui est anormale ou nuisible en soi, mais leur manque de vraie liberté épiscopale. Leur centralisation excessive autour d'une autorité, d'ailleurs difficilement définissable mais très réelle et efficace, fait de ces nombreux évêques une masse amorphe jusqu'à ne plus s'apercevoir de ce qui pour d'autres est l'évidence même [1].

étions là cinq cent vingt évêques que tu conduisais comme la tête conduit les membres » (Denz., n° 149). Or, il faut remarquer avec diligence la grande différence qu'il y a entre l'idée du Sacré Collège, qui est celle d'une ecclésiologie céphalisante (« aux dimensions mondiales ») et celle de l'ancienne « ecclésiologie de communion », qui s'exprime également dans la lettre des Pères chalcédoniens. Les extravagances signalées de la théologie latine dans le passé ne devraient-elles pas enlever le goût de la spéculation chez nos théologiens d'aujourd'hui ?

1. Nous visons ici la situation telle qu'elle existait jusqu'à tout récemment en Italie et à propos de laquelle on a pu écrire, par exemple : « Avant le Concile, il ne semble pas que les évêques aient eu uue part très active à la rédaction des lettres collectives de l'épiscopat italien » (cfr *Études*, juin 1964, p. 837). Tout autre sera le rôle des conférences épiscopales, qui donneront sans doute « de nouveaux développements à la conscience et à l'action du collège épiscopal italien » (card. Montiui). Car, comme le pape Paul VI l'a dit dans son discours du 14 avril dernier à l'épiscopat italien, les rapports spéciaux de cet épiscopat avec Rome, dus aux circonstances géographiques et historiques, ne doivent pas l'empêcher d'avoir « une responsabilité collective propre », un plan d'action pastorale qui tout eu étant conforme aux directives du Saint-Siège, sera cependant « établi et exécuté par des organes propres et avec des moyens propres ». Aussi, à présent que s'impose partout l'esprit d'unification et de collaboration, il s'agit, pour ce qui concerne l'Église, de suivre ce processus dans un sens authentiquement chrétien, empêchant que l'organisation n'étouffe l'Esprit.

Ce sont ces pressions du dehors, ces interventions et ces formes souvent si peu spirituelles de collectivisation qui enlèvent complètement à la fonction de l'évêque sa nature propre d'organe autonome de l'action de l'Esprit dans les Églises [1]. Or, pour revenir à notre propos, un évêque qui pourrait ainsi librement déployer sa *grâce* de successeur apostolique aurait une tout autre fonction à remplir qu'un recteur d'université. L'Orient et l'Occident ne devraient-ils pas ici s'entendre pour ne jamais accorder à quelqu'un l'ordination épiscopale pour une simple raison de prestige ? Il faudrait aussi que les multiplications des évêques s'accompagnent d'une simplification de la fonction extérieure, laquelle perdrait ainsi de son attrait pour ceux qui ne voient la force de l'Église ou de ses membres que dans les honneurs et les titres. — Quant aux recteurs universitaires, rien n'empêche de les faire participer à la « pensée » de l'Église dans un Concile ou en d'autres occasions, mais en vertu de la fonction qui spécifiquement est la leur : n'étant pas « pasteurs d'âmes », leur dignité épiscopale ne serait qu'un décor.

1. Dans son allocution à l'épiscopat italieu Paul VI a parlé avec insistance, comme « revêtant uue importance substantielle », des rapports entre chaque évêque et son clergé : « Aujourd'hui plus que jamais, en effet, il nous semble nécessaire que les évêques soient spirituellement et matériellement proches de leurs prêtres, spécialement des jeunes, qu'ils s'intéressent à eux, les connaissent, les aiment, les aident dans leurs difficultés... Par cette fonction paternelle de guide spirituel exercée par l'évêque à l'égard de ses prêtres, il s'établira et se développera entre eux des liens toujours plus étroits qui ne se limiterout pas simplement au plan des rapports discipliuaires et juridiques, mais comporteront également une filiale union d'esprit et de cœur, ainsi qu'une étroite collaboration sur le plan apostolique diocésain, et apporteront à tous des résultats consolants plus abondants » (cfr *Doc. Cath.*, 3 mai 1964, 551/52). Comment réaliser cela dans un diocèse trop grand où un appareil administratif ramifié conduit fatalement à ce qui est de plus en plus resseuti comme une contrefaçon insupportable de la paternité épiscopale authentique, c'est-à-dire comme un paternalisme sans âme, lié à un régime curial impersonnel ? Mais, d'autre part, il est donc à désirer que les évêques des petits diocèses puissent être autre chose que des pantins et que la docilité (passivité) ne soit pas le principal critère de leur « élection ». Un nonce à qui l'on avait fait observer la maigre valeur d'un élu à l'épiscopat, avait répondu — c'était entre les deux guerres — par cette réflexion qui en dit long : « Il n'en servira que mieux la sainte Église ». Certes, il faudra changer de critère pour rendre au ministère épiscopal sa place très spéciale et irremplaçable dans l'Église, dans le sens des paroles citées de Paul VI.

Mentionnons encore la proposition du P. Rahner de faire évêques les supérieurs majeurs et permanents des grands Ordres exempts, ou même des grandes fractions de ceux-ci. Que penseront en général les évêques des diocèses territoriaux de telles suggestions qui tendent à faire de leur territoire un carrefour de mystérieux « diocèses personnels » *(Personaldiözesen)*, comme il les appelle ? Au moment où nous écrivons ces lignes, nous arrivent les premières nouvelles de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat de France (18-20 mai). Parmi ses premiers actes l'Assemblée a refusé (88 *non* contre 14 *oui* et 5 juxta modum) d'inviter les supérieurs religieux, même évêques ; un comité de liaison, qui existe déjà, garantira la collaboration entre l'épiscopat et les religieux. Peut-être avons-nous là une certaine réponse à notre question et elle nous semble normale. Un ordre religieux n'a pas la structure d'un diocèse, ni de quoi représenter dans un lieu déterminé l'Église totale. Son intégration dans la vie de l'Église doit se faire par d'autres organes [1].

Nous arrêtons ici nos réflexions sur l'étude du R.P. Rahner. Elles sont nées d'une réelle inquiétude, étant donné l'importance immédiatement pratique qu'ont toutes ces questions au temps présent.

D.T. STROTMANN.

---

1. Du reste, rien n'empêche — et cela se fera, sans doute, de plus en plus — que n'importe qui, ecclésiastique, religieux ou laïc, soit convoqué aux délibérations des évêques en raison de sa compétence spéciale dans un domaine donné.

La collégialité et le vocabulaire épicopal du V[e] au[e] VII siècle

II

L'histoire de l'expression *summus pontifex,* au point de vue de la collégialité est un peu différente de celle des termes que nous avons envisagés dans la première partie de cette étude, à savoir *Sedes apostolica, vir apostolicus, apostolatus* etc [1], mais on peut en tirer les mêmes conclusions. Peu de choses ont paru, à notre connaissance, sur cette expression, et nous nous sommes efforcé de défricher un peu le terrain.

Le terme de *summus pontifex,* en français « souverain pontife » [2] est aujourd'hui, et depuis l'époque moderne, l'expression la plus populaire, en certains pays, pour désigner le pape de Rome. Ce n'est pas le vocable habituel dans le code de droit canonique, qui parle de *Romanus Pontifex,* mais la traduction du mot latin existe dans les langues romanes : *Sommo pontefice, souverain pontife,* etc. En anglais *Supreme pontiff* est l'expression également reçue. Les langues germaniques n'ont aucun mot équivalent. Rien n'y correspond, non plus, à proprement parler, dans les langues orientales, en grec notamment, ce qui rend notre ex-

1. Cfr *Irénikon,* 1963, pp. 41-60. — Nous avons pu consulter, pour les pages qui suivent, l'index *Pontifex* du *Thesaurus linguae Latinae* de Munich ainsi que les fiches *Summus Pontifex* du *Mittellateinisches Wörterbuch,* en cours de parution, grâce à l'intermédiaire de notre confrère D. A. Tanghe, que nous remercions ici ; de même, les fiches *Summus pontifex* du *Nouveau glossaire du latin médiéval,* également en cours de parution. Nous avons complété parfois ces indications.

2. Ce mot français a l'inconvénient d'être identique à celui qui désigne le pontificat de la Rome païenne.

pression particulièrement inapte à désigner le pape, en tant qu'exerçant un rôle dépassant le cadre de l'Église d'Occident. Dans les Églises uniates grecques, on a emprunté le néologisme de *acroarchiiereus*, qui remonte à l'uniatisme du XIII[e] siècle (Concile de Lyon).

Le terme de *summus pontifex* est quelque peu hypothéqué par des associations linguistiques avec le pontificat de la Rome païenne (*pontifex maximus*). Historiquement cependant, et sous la forme de *summus pontifex*, où il se présente normalement, rien n'autorise un tel rapprochement, qui a été le fait des humanistes et de certains historiens contemporains. Il faut en effet tout d'abord se garder de confondre, comme on le fait couramment, le latin *summus pontifex*, avec le pontificat de la Rome païenne, *pontifex maximus*, terme qui a d'ailleurs, depuis le XV[e] siècle et la Renaissance, supplanté souvent *summus pontifex* sur les monuments et les inscriptions, et même dans les textes pontificaux [1]. Des historiens allemands du siècle passé ont affirmé que le titre du souverain pontificat païen (*pontifex maximus*), abandonné par l'empereur Gratien en 382, avait été repris par les papes du V[e] siècle [2]. Le grand historien du droit Feine a récemment, à plusieurs reprises, réaffirmé la chose à propos de saint Léon [3], et l'écho de ces affirmations se retrouve dans l'une ou l'autre grande encyclopédie [4], y compris la seconde édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*, dans le volume qui vient de paraître [5]. De telles vues sont sans fondement, comme on le verra dans la suite de cet article. Mais, tout en dénonçant cette erreur de base qui a ainsi faussé l'histoire du mot, notre propos est surtout de montrer que l'expression

1. *Pontifex maximus* devient courant pour le pape depuis le pontificat de Paul II (1464-1471).

2. Les notices des XVII[e] ou XVIII[e] siècles (Baronius, Du Cange, Bingham) se gardent d'une semblable erreur.

3. FEINE, *Zeit. Savigny Stift. f. Rechtsgesch. Kan. Abt.*, 1956, p. 4. « Von Fortleben des rom. Rechtes in der Kirche ». Affirmation de Feiue reprise en note par GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris, 1958, p. 412, n. 3. Voir un texte de Feine à la note 1, p. 202 du présent article.

4. Articles *Pontifex maximus* dans *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, 1344 (Zcharnack).

5. Tome 8, col. 613, art. *Pontifex maximus* (Bierbaum).

authentique de *summus pontifex*, replacée dans son cadre historique, évoque autre chose que ce qu'on entend aujourd'hui, et qu'une évolution assez spéciale, dans le cadre de l'Église latine, n'en fait pas le terme idéal pour désigner le pape de Rome dans les textes les plus solennels.

* * *

L'expression *summus pontifex* est une formation du latin chrétien. Le simple *pontifex* fait déjà partie du vocabulaire de Tertullien, mais n'y désigne que le Christ-prêtre [1]. Dans les vieilles versions latines, *pontifex* traduit souvent le grec *archiiereus* [2]. Au IVe siècle, nous ne trouvons pas encore *pontifex* appliqué aux évêques. Saint Ambroise ignore complètement le mot : chez lui l'évêque, comme d'ailleurs le personnage de Melchisédech, est toujours *summus sacerdos* [3], expression qui, pour désigner l'évêque, remonte à Tertullien [4]. De saint Ambroise on pourra rapprocher l'épitaphe de Libère († 367) : « *Electus fidei plenus, summusque sacerdos* ».

1. Cfr Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 13 : « Christus pontifex Patris ». « Ipse (Christus) erat authenticus pontifex Dei Patris... et verum ejns pontificem Christum... (IV, 35). Tu es sacerdos in aevum... ad Melchisedech Altissimi sacerdotem... quoniam Christus proprius et legitimus Dei antistes, sacerdotii pontifex ». L'expression païenne *Pontifex maximus* est, dans *De Pudicitia*, 1, appliquée au pape (ou à un évêque) par dérision.

2. Soit le grand prêtre de l'A. T., soit les grands prêtres contemporains du Christ, soit le Christ de l'Épître aux Hébreux.

3. Melchisédech : citation du canon : *De sacr.* , IV, 27 : « *et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech* ».

Évêque : *De Myst.*, 6 : « vidisti summum sacerdotem » ; 8 : « summum sacerdotem interrogantem » ; *De Sacr.*, 2, 16 : « attendisti summum sacerdotem, levitas et presbyterum in fonte » ; 3, 4 : « exordium ministri est a summo sacerdote ; summus sacerdos tibi pedem lavit ».

In ps. CXVIII : « ut summus sacerdos, ut presbyter, ut minister amtaris sacri ». — Le Christ est « princeps sacerdotum ».

De S. Ambroise, rapprocher Gaudence de Brescia : *Sermo XVI*, PL 20, 955-956 ; *Sermo XXI*, *ibid.*, 998. Cfr Ambrosiaster : *Quaestiones V. et N. Testament* (vers 375) : « sacerdotis dei excelsi, non summus sacerdos sicut nostri in oblatione praesumunt » ; et *ibid.*, c. 101 : « Quid est episcopus, nisi primus presbyter, id est summus sacerdos ».

4. *De Baptismo*, 17 : « Dandi quidem baptismus habet jus summus sacerdos qui est episcopus deinde presbyteri et diaconi ».

Par contre le terme *pontifex*, devenu chez saint Jérôme le vocable de prédilection pour désigner un évêque, apparaît chez lui vers 393, et Melchisédech est lui-même *pontifex*[1]. Nous ne sommes pas encore à *summus pontifex*. Or trois ans plus tard, *summus pontifex* est utilisé, à propos d'un évêque, au moins d'une manière « actualiste ». Il est intéressant en effet de trouver l'expression dans une lettre de Paulin de Nole lors de l'ordination épiscopale de saint Augustin (396) et c'est, nous semble-t-il, la première application du terme à un évêque : Augustin apparaîtrait vraiment un *summus pontifex*, s'il parvenait à convertir Lucentius, son fils spirituel, impliqué dans les soucis du monde[2]. Le texte parle plus précisément de *summus pontifex Christi*, accentuant ce rôle de représentant du Christ dans la personne du nouvel évêque.

Chez Cassien (vers 424-426), *pontifex*, comme chez Jérôme, est employé à diverses reprises pour un évêque avec même spécification du siège épiscopal : *pontifex alexandrinus*[3], mais *summus pontifex* apparaît en deux endroits de ses Conférences pour désigner le Christ lui-même[4]. Il en ira de même chez saint Léon où *summus pontifex* ne sera employé qu'une seule fois, et à propos du Christ : « *Summus pontifex*, qui ne fait pas

1. S. Jérôme, *Ep.* 48, 4 (fin 393) : « Audio pontificis et populi voluntatem pari mente congruere » ; *Ep.* 52, 4, 7, 9, d'Héliodore évêque, oncle de Népotien.; *Ep.* 60, 14 : « pontificatus dignitas ». Pour Melchisédech, *Ep.*, 73, 1 : « famosissimam questionem super pontifice Melchisedech » ; 73, 68 « partem accepisse pontificem » (Melchisédech).

2. Paulin à Romanianus : « Tunc vere summus Christi pontifex videbitur » *P. L.*, 61, 180. — Il faut ici noter une attestation de *summus pontifex* très particulière, s'appliquant à un simple prêtre dans un texte donatiste rapporté par Optat (*P. L.*, 9, 761) : la « *Passio Marculis sacerdotis donatistae* » († 348) : « dum summus pontifex constitutus cum coeteris sanctis bono et sacerdotio suo fruitur, ecce subito de Constantis regis tyrannica domo... murmur increpuit... — Ut summus pontifex, non solum ab illecebris saeculi verum etiam a cibis ejus alieuus, ad imponendas Christo altaribus hostias tam purus accederet ut fieri pro Christo hostia mereretur » (*Ibid.*, 762).

3. Col., VI, 1 « a pontificibus regionis illius »; *Col.*, X, 2 « pontificis Alexandrini » ; X, 3 « praedicti pontificis » ; XVIII, 14 : Athanase d'Alexandrie ; *Inst.*, II, 5 : Marc « qui primus Alexandrinae urbi pontifex praefuit ».

4. *Coll.* XIV, 10 : « summi verique pontificis nostri Jesus Christi » ; XXI, 26 : « per summum pontificem Iesum Christum ; cfr XXII, 9 : « cum illo excelso divinoque pontifice haec potest esse communio ».

défaut à l'assemblée de ses pontifes »[1]. On pourra noter que Prosper d'Aquitaine, dont on sait les accointances avec saint Léon, ira dans le même sens en précisant : dans son commentaire sur les psaumes, le secrétaire de saint Léon écrira : « Tout le peuple chrétien est sacerdotal, mais les *rectores plebis* eux-mêmes le sont davantage, qui représentent plus spécialement la personne du *summus pontifex* et du médiateur »[2].

Cependant avant que Cassien ne rédige ses ouvrages, on trouve *summus pontifex* (ou *summus pontificatus*) comme désignant, de manière permanente, l'évêque ou sa charge, et cela à Rome même : il ne s'agit, pas du pape, mais de n'importe quel évêque et il est utile de le relever dans un contexte officiel d'ordination de décrétales pontificales. Ainsi n'est-il pas sans opportunité de souligner à la lumière de la « collégialité », que ce terme de *summus pontifex,* appliqué aujourd'hui si couramment par certains à l'évêque de Rome, a été d'abord et longtemps d'usage, à Rome même et dans le reste de l'Occident, pour désigner n'importe quel évêque, ce que confirment également les documents liturgiques romains d'ordination.

* * *

C'est sous la plume du pape Zosime (417-418) que *summus pontifex* désigne ainsi n'importe lequel des évêques. Dans sa décrétale à Hésychius de Salone (métropolitain de Dalmatie) du 21 février 418, consacrée aux degrés de la hiérarchie et aux

1. S. Léon, *Sermo IV*, 3 : « In medio credentium Dominus noster Jesus Christus et quamvis ad dexteram Dei Patris sedeat donec ponat inimicos suos scabellum pedum suorum non deest tamen Pontifex summus a suorum congregatione pontificum, meritoque illi totius Ecclesiae et omnium sacerdotali ore cantatur : Juravit » etc. *P. L.*, 54, 154. — On ne voit pas comment Feine (art. cité à la note 4, p. 456) est autorisé à écrire : « Leo I der grosse Römer und Jurist auf dem Papststuhl war es der sich znerst *Pontifex maximus* uannte und so einen der ältesten römischen Priestertitel [païen] bis auf den Gegenwart für den römischen Bischofstuhl reserviert hat ». Il ne donne aucune référence.

2. « Totus populus christianus sacerdotalis est. Verum plenius hoc ipsi rectores plebis accipiunt qui specialius summi pontificis et mediatoris personam gerunt » (*Ps. expos.* 131, *P. L.*, 51, 381). Les *rectores plebis* sont les évêques, cfr S. Léon, *passim*.

interstices d'ordination, *summus pontifex* désigne simplement l'évêque. Seul le clerc qui a passé par tous les autres degrés pourra espérer l'épiscopat : « *summi pontificis* locum sperare debebit »[1]. Pour *summus pontificatus*, on trouve, au chapitre suivant de la même lettre, un texte parallèle concernant plus précisément les intervalles d'ordination : après avoir obtenu en son temps le « *presbyterii sacerdotium*, le candidat pourra espérer, s'il en est digne le ' souverain pontificat ', à savoir l'épiscopat : *Jam inde summum pontificatum sperare debebit* »[2].

Mais déjà l'année précédente, quatre jours après son ordination pontificale, répondant, le 22 mars 417, au célèbre Patrocle d'Arles, dont on sait les menées en vue de se tailler une primatie qui lui eût soumis toutes les ordinations épiscopales du sud-est de la Gaule, Zosime employait le même vocabulaire. Entrant dans les vues de Patrocle, par une lettre adressée aux évêques de Gaule, il lui soumettait les trois provinces de la Viennoise, de la Narbonnaise I et II, avec droit d'ordination *(pontificium)* et il invalidait les consécrations épiscopales, qui se feraient en dehors du métropolitain d'Arles.

Et le texte poursuivait : « Comment pourrait devenir évêque (auctoritatem *summi pontificis* obtinere) celui qui a méprisé les droits du métropolitain (primat) (qui quae erant *pontificis* servare contempsit) » ? Le terme de *pontificium* désigne en effet, dans les textes romains du Ve siècle, le charge de métropolitain, en tant que connotant les droits de la consécration épiscopale *pontificium ordinandi*[3].

1. ZOSIME, *Epist.*, IX, 2 ; *P. L.*, 20, 671.
2. *Ibid.*, 3 ; *P. L.*, 20, 673.
3. ZOSIME, *Epist.*, I, 2 ; *P. L.*, 20, 644 : « Quomodo enim potest auctoritatem summi pontificis obtinere, qui quae erant pontificis servare contempsit ».

Sur ce sens spécial de *pontificium* voir GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II, p. 109 : pouvoir du métropolitain d'ordonner des évêques. Cfr ZOSIME, *Epist.*, I, 2 : « Viennensem, Narbonnensem primam, Narbonnensem secundam provincias ad pontificium suum revocat » (*P. L.*, 20, 644) ; *Ep.*, IX : « Nec aliud de pontificii sui [Hésychius de Salone] vertere censura auctoritatis genus expectauda fuit » (*P. L.*, 20, 670). *Epist.*, VI : « hanc ordinandi consuetudinem et pontificatum loci » (*Ib.*, 667) ; « pontificatum de ordinandi sacerdotibus vindicandi » (*Ib.*). Évêques du sud-est de la Gaule à S. Léon revendiquant pour S. Trophime

Les textes de Zosime sur les ordinations correspondent d'ailleurs tout à fait, pour le vocabulaire, aux expressions des textes d'ordination dans le sacramentaire de Vérone (léonien) [1]. Ces textes sont certainement du V[e] siècle : on les attribue généralement à l'époque de saint Léon (440-460). Mais on a proposé de remonter plus haut. C'est à la grande prière d'ordination des prêtres que nous nous référons. Elle débute par un rappel de la constitution de la hiérarchie chrétienne, en référence d'ailleurs aux figures et mystères de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les évêques *(pontifices summos)* ont été établis par Dieu pour gouverner les peuples, et se font aider par des hommes du second rang et de la seconde dignité (*sequentis ordinis viros et secundae dignitatis;* cfr *ut secundi munus obtineant*).

L'expression *summi pontifices* ne s'explique pas seulement par la typologie mais rejoint le vocabulaire courant au V[e] siècle, et que nous avons rencontré chez Zosime lui-même pour les ordinations [2].

L'expression que saint Léon a employée une fois mais à propos du Christ, nous la retrouvons chez Gélase (492-496). Elle paraît désigner le pape, en tant que métropolitain d'Italie suburbicaire mais la première des deux lettres où elle figure n'est pas sans ambiguité : s'agit-t-il d'un évêque quelconque, ou de l'évêque de Rome ? La chose n'est pas claire. Dans cette longue décrétale, adressée aux évêques d'Italie du Sud (Lucanie-Brutium et Sicile), Gélase pose des limites au pouvoir des prêtres, en particulier lorsque ces derniers se trouvent en présence de l'évêque. « Qu'ils se souviennent qu'en aucun cas ils n'ont le droit d'ordonner un acolyte ou un sous-diacre, *sine summo*

le *pontificium ordinandi* (*P. L.*, 54, 879). — Hilaire de Rome sur l'évêque d'Embrun : *Ep.*, IV, *P. L.*, 58, 131 : « Habeat igitur pontificium frater et episcopus noster Ingenuus provinciae suae ».

1. *Sacerdotium : P. L.*, 20, 641, 643, 669, *sacerdos, ibid.* et 651 ; *summus sacerdos*, 662 ; *summum sacerdotium* 669, 670 ; Trophimus d'Arles : *summus antistes* 669, *presbyterii gradus* 669, *fastigium, sacerdotium*, 671.

2. On notera dans le Léonien la formule (du VI[e] s.) « in summi pontificis proficiendo membra transferimus », Éd. Mohlberg, *126, 17 :* postcommunion *in natale episcopi* (en carême) où *summus pontifex* est ici le Christ.

pontifice » [1]. Rien en soi n'empêcherait qu'il s'agisse encore ici, comme c'était le cas dans le contexte, de leur évêque local [2], mais, dans la lettre 25 du même Gélase, il s'agit clairement de l'évêque de Rome : les préceptes synodaux, envoyés récemment à la province (suburbicaire), conformément aux anciens canons, stipulent en effet qu'on ne peut faire la dédicace d'une église récemment édifiée « sine summi pontificis *auctoritate* » [3], ce qui ne peut que désigner le pape, comme l'indique le texte parallèle de la première lettre déjà citée, ayant trait au même sujet. Il y est question de ceux *(nonnulli)* qui s'avisent de consacrer des églises et des oratoires sans mandement *(praecepto)* du siège apostolique [4]. Cependant si dans l'un et l'autre cas *summus pontifex* désigne l'évêque de Rome, c'est en tant que métropolitain de la province suburbicaire. Il s'agit en effet ici de la législation canonique de la seule zone suburbicaire, très centralisée et dépendant directement de Rome. En dehors de cette province, c'est-à-dire dans tout le reste de l'Occident, le pape n'intervenait nulle part dans des questions telles que la bénédiction, par un prêtre, d'un ministre inférieur ou la dédicace

1. GÉLASE, *Epist.*, XIV, aux évêques de Lucanie, Brutium, Sicile (11 mars 494). Ch. 6 : ... « Non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendae facultatem sibi arripere. Non praesente quolibet antistite nisi forte jubeatur vel orationis vel actionis sacrae suppetere sibi praesumat aut venerabilia tractare mysteria. Nec sibi meminerit ulla ratione coucedi *sine summo pontifice* subdiacono aut acolythum jus habere faciendi nec prorsus addubitet si quidquam ad episcopale ministerium specialiter pertinens suo motu putaverit xsequendum, continuo se presbyterii dignitate et sacra commuuioue privari ». — A. THIEL, *Epist. Rom. pont. genuinae*, t. I, Braunsberg, 1868, p. 365-366.

2. Selon l'interprétation de Trezzini, *La legislatione canonica di Gelasio*, on ne peut savoir s'il s'agit ici de l'évêque ou du pape. Sur le sens de *summus pontifex* ici cfr THIEL, *op. cit.*, n. 51, p. 365.

3. « Praecepta synodalia, quae ante paucos menses de sede nostra ad provinciam sunt directa et antiquis canonibus consentiunt, et ea quae minus esse probantur addidimus ; et in utraque parte constat *sine summi pontificis auctoritate*, ecclesiam noviter conditam non posse dedicari ». THIEL, *l. c.*, p. 391-392.

4. *Ep.* 14, c. 25 : « De locorum consecratione quamvis saepius strictior fuerit comprehensum nobis quoque factum est, quod absque praecepto sedis apostolicae nonuulli factas ecclesias vel oratoria sacrare praesumant » p. 375.

d'un lieu de culte [1]. Cette application plus particulière de *summus pontifex* aux métropolitains a du reste des parallèles en dehors de l'Italie.

* * *

Nous avons vu plus haut l'usage que fait Paulin de Nole de notre expression. Dans le milieu de Lérins, Eucher de Lyon, ancien moine, applique *summus pontifex* à Hilaire évêque d'Arles (de 429 à 449) dans ses *Instructions à Salonius ca.* 433). Eucher parle en effet à son fils de la série de ses maîtres spirituels à Lérins : « Toi qui, entré au désert il y a à peine dix années... instruit par le Père Honorat, d'abord maître des Iles, et ensuite des Églises [d'Arles], alors que te forma là-bas la doctrine d'Hilaire, alors élève de l'Ile et maintenant *summus pontifex ;* instruction ensuite complétée par les saints hommes Salvien et Vincent ... » [2]

En été 450, ce sont les comprovinciaux d'Arles qui annoncent à saint Léon lui-même l'élection du successeur d'Hilaire, Ravennius, au siège d'Arles, comme promu au « souverain pontificat » (*summum pontificium*) [3]. Il se pourrait, au moins pour ce second texte, que l'expression ait été employée par ces évêques, en relation avec le caractère métropolitain du siège d'Arles.

Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont à partir de 471, emploie plusieurs fois l'expression pour des évêques et semble même parfois la restreindre aux métropolitains. Le siège métro-

1. Sur l'intervention du pape seulement en Italie dans les deux cas cités, cfr la note 3, p. 345, de Thiel, et la note 104, p. 376 : La règle sur les consécrations des églises u'était valable que pour les régions suburbicaires. Nicolas I essaya d'en faire une loi universelle. Le can 7 du II[e] concile de Séville interdit aux prêtres l'ordination de prêtres et de diacres sans nier ce pouvoir vis-à-vis des sous-diacres et des acolytes.

2. EUCHER, *Instr. ad Salonium*, I, préf. *P. L.*, 50, 773. « Qui vixdum decem annos eremum ingressus... enutritus ab Honorato patre illo, primum iusularum, postae Ecclesiarum magistro, cum te illic beatissimi Hilarii tunc insulani tironis sed jam nunc summi pontificis, doctrina formaret... ad hoc etiam postea consummantibus sanctis viris Salviano atque Vincentio ».

3. « Frater et coepiscopus Raveunius in civitate Arelate post transitum beatae recordationis Hilarii episcopi, concordantibus omnibus votis ad summum pontificium Domino favente provectus est ». *P. L.*, 54, 879.

politain de Bourges était vacant ; avec son collègue le métropolitain de Sens, Agraecius, Sidoine y prend en mains l'élection d'un nouveau titulaire. Il invite ce dernier à le seconder dans cette cité qui vient de perdre son « souverain pontife » *quae nuper summo viduata est pontifice* [1]. De même pour Sens : Sidoine envoie à l'évêque de Tours le discours qu'il a prononcé à Bourges devant les habitants, lors de l'élection : « Vous nous aviez laissé la liberté d'élire un pontife, en présence de l'évêque *(papa)* très digne du souverain pontificat : *pontificis* eligendi mandastis arbitrium, coram sacrosancto et *pontificatu maximo* dignissimo papa » [2]. Il s'agit du métropolite Agraecius de Sens. Nous rencontrons cette fois le substantif *pontificatus* avec l'épithète *maximus*, ce qui semble conférer à l'expression une saveur classique — sans doute un maniérisme du style de Sidoine, où l'on pourrait voir quelque anticipation de la manière des humanistes du XVIe siècle. La tournure est au surplus parallèle à celle que nous avions relevée plus haut : *apostolica sede dignissimo papae* [3].

Autre cas encore : Claudien Mamert, le frère du célèbre évêque Mamert de Vienne, qui institua les rogations dans son diocèse, vient de mourir. Pour relever les mérites du défunt, Sidoine mande à l'évêque un petit poème : « Il soulageait son frère de son fardeau épiscopal, dit-il, car de la charge de souverain pontife, celui-ci prit les honneurs, celui-là le travail » :

« Fratrem fasce levans episcopalis
Nam de *pontificis* tenore *summi*
Ille insigna sumpsit, hic laborem » [4].

Le prêtre Claudien semblait faire un peu figure de vicaire général. Encore ici, Vienne est une métropole. Enfin dans le dernier texte que nous avons de Sidoine, notre expression vise au moins implicitement un simple évêque, à savoir Principius de

1. SIDOINE APOLLINAIRE : Livre V, *Epist.* VII, *P. L.*, 58, 568.
2. L. VII *Epist.*, IX, 576 : le texte poursuit : « qui cum sit caput suae provinciae (4e lyonnaise) ... Coramque metropolitano ».
3. *Irénikon*, 1963, p. 44-47.
4. L. IV, *Epist.*, XI, 517.

Soissons, le frère de saint Rémy. Sidoine lui fait savoir qu'il s'est renseigné auprès d'un évêque, ancien moine de Lérins, de la manière dont Rémy et l'évêque de Soissons s'acquittaient de leur charge épiscopale « auprès de cette tête remarquable dans le monastère de Lérins, compagnon de cellule des Loup et des Maxime, comment tous deux vous vous acquittiez du souverain pontificat : *in illo quodam cœnobio Lirinensi spectabile caput, Luporum concellita Maximorumque qua morum praerogativa* pontificatu maximo *ambo fungamini* » [1].

Pour en finir avec ce Ve siècle, citons encore Honorat de Marseille, l'auteur présumé de la Vie d'Hilaire d'Arles. L'auteur rappelle, à la fin de ce moment, comment aux obsèques du saint, un certain prêtre Basile avait trouvé le moyen de distribuer des reliques : ce Basile était devenu évêque d'Aix-en-Provence : « *Sancti Basilii tunc presbyteri, nunc* pontificis summi *invenit industria*... » [2]

Ainsi tout au cours du Ve siècle *summus pontifex* s'emploie pour tous les évêques et plus particulièrement, semble-t-il, pour les métropolitains.

* * *

Au début du siècle suivant, l'important Concile d'Agde (506) réuni de six provinces, sous la présidence de saint Césaire d'Arles emploie dans son canon XXXV *summus pontifex* à propos de l'élection de n'importe quel évêque : « Si le métropolitain convoque par lettres les comprovinciaux pour l'ordination d'un évêque *(summus pontifex)* ou pour un Concile... » [3]. Également-

1. L. VIII, *Epist.*, XIV, 612. Sidoine emploie aussi *summus antistes* pour un évêque : « ut municipio (Châlon-sur-Saône) summus aliquis antistes ordinaretur » : L. IV, *Epist.*, XXV, 551. Pour S. Aignan d'Orléans : « precatui tuo (Prosper) et meritis antistitis summi ». *Ep.*, VIII, 15.

2. *Vita S. Hilarii Arel.*, *P. L.*, 50, 1243. Cfr également au début : « Beatissimi Hilarii, peculiaris patris, monachi singularis, autistitis summi ». Pour cette dernière expression, cfr également le concile d'Arles de 474 : « Quod pro sollicitudine pastorali, beate papa Leonti in contemnendo praedestinationis errore conciliam summorum antistitum congregastis uuiversis ecclesiis praestitis ». FAUSTE DE RIEZ, *Epist.*, I, *P. L.*, 58, 835.

3. « Si metropolitanus episcopus ad comprovinciales epistolas dixererit in quibus eos ad ordinationem summi pontificis aut ad synodum invitet »... MANSI VIII, 330.

ment chez Avit de Vienne, successeur de Mamert, lui-même très ouvert à l'influence romaine, *summus pontifex* désigne des évêques, sans limitation. En tant que métropolitain de Vienne, il s'était fait rappeler par le pape Hormisdas à la nécessité de tenir les conciles bisannuels, stipulés par le concile de Nicée, et un peu tombés en désuétude. Il réunit un concile provincial qui s'ouvrit à Épaône, le 6 septembre 517. Dans la lettre de convocation à ce concile, Avit prescrivait qu'en cas de nécessité, deux prêtres pourraient y remplacer leur évêque, prêtres avec lesquels il serait agréable aux souverains pontifes de conférer : « *nisi summa necessitate, mandati instructiones formatos, cum quibus delectet* summos pontifices *conferre sermonem* ». Ce furent en définitive les vingt quatre évêques du concile d'Épaône, bourgade aujourd'hui disparue [1].

Comme dans certains cas précédents, notre vocable est également employé par Justin (518-5) qui devint empereur en 518. Ce dernier envoie alors une circulaire pour faire part de son avènement. Cette missive est adressée au pape Hormisdas (514-523), mais aussi à d'autres évêques. L'empereur trouve bon en effet de faire connaître de telles nouvelles, en particulier aux souverains pontifes : « Dei beneficia, licet multis, maxime tamen *summis pontificibus* convenit indicare » [2]. Ce sont les évêques des grands sièges ou même tous les évêques en général. Mgr Batiffol lui-même note à ce propos de cette lettre : « Il n'y a pas un mot qui s'applique proprement à l'évêque de Rome » [3].

Or en ce qui concerne Rome, les textes liturgiques d'ordination dont nous avons parlé plus haut, sont fort opportunément commentés, pour l'époque où nous sommes parvenus — début du VIe siècle — par Jean Diacre dans sa lettre à Senarius. On l'identifie avec le successeur d'Hormisdas, le futur pape Jean I (523-526). Cette lettre manifeste d'étroites relations avec

1. *M. G. H.*, t. VI, 2, p. 98.
2. *Coll. Avellana*, n. 141, du 1er août 518.
3. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris 1938, p. 253. Notons que dans la Novelle IX, adressée au patriarche Jean de CP, Justinien qualifiera Rome de *summi pontificatus apex. Summus pontificatus* est l'équivalent d'épiscopat.

la prière d'ordination des prêtres, citée plus haut. Senarius avait demandé pourquoi les évêques pouvaient seuls consacrer le chrême : « *Cur sanctum chrisma soli pontifici liceat consecrare, quod presbytero non videtur esse concessum* ? » Le diacre répond : « *Et merito quia episcopus* summi pontificis *gradum obtinet... presbyter vero secundi sacerdotii locum retinere* » [1]. Dans la suite du VI[e] siècle, on ne rencontre guère *summus pontifex*, ni pour des évêques, ni pour le pape lui-même. L'expression est cependant employée par le biographe de saint Césaire d'Arles, pour désigner son héros [2].

A la fin du VI[e] siècle, on trouve une fois, de manière toute occasionnelle *summus pontifex* se référant au pape sous la plume de saint Grégoire, dans ses *Dialogues*. L'exemple est d'ailleurs unique dans toute l'œuvre grégorienne. On s'était plaint, à la Curie d'un des prédécesseurs de Grégoire, de ce que le saint abbé Équitius de Valérie, bien que laïc, se soit mis à prêcher ; le *defensor* Julianus reçut mission de ramener le moine à Rome, mais comme l'explique l'auteur des *Dialogues* : il fut vaincu sur les lieux par la sainteté du personnage : « Le vénérable Équitius se mit a rendre d'abondantes grâces à Dieu, affirmant que par le 'souverain pontife' la grâce d'en haut l'avait visité : *vir autem venerandus Equitius cœpit immensas gratias omnipotenti Deo gratias agere, asserens quod se per* summum pontificem *gratia superna visitasset* » [3]. De tout ce que nous savons de saint Grégoire, de sa conception de la pluralité dans l'Église et de son opposition au titre d'évêque universel, nous pouvons fermement conclure qu'il n'utilise pas le vocable de *summus pontifex*, en un sens absolu. L'un des sens rencontrés jusqu'ici, en accord avec les documents romains, serait conforme à la mentalité du saint pape. Si l'expression est mise par Grégoire dans la bouche d'Équitius, il pourrait ne s'agir que de l'évêque de Rome en tant

1. *P. L.*, 59, 403.
2. *Vita Caesaris Arelatensis*, 61 : « Hoc itaque jure definito praestolantibus fratribus summus pontifex quibuscumque praedicabat dicens ». *M. G. H.*, *S. Rer. Mer.*, III, p. 482.
3. *P. L.*, 77, 173. Au milieu du VIII[e] siècle, le pape Zacharie traduira en grec : δια τοῦ ὑψηλοτάτου πατριαρχοῦ, « le patriarche le plus élevé », en harmonie avec le développement de l'expression et la tradition byzantine.

qu'évêque local. Il convient de noter ici au surplus, que si *summus pontifex* n'apparaît jamais dans les textes officiels de saint Grégoire, celui-ci utilise par contre, à plusieurs reprises, dans des textes assez juridiques que l'on rencontre aussi dans les *Dialogues*, l'expression *romanus pontifex* [1].

* * *

Le VIIe siècle [2] parle parfois un langage un peu différent, en semblant oublier les leçons de saint Grégoire. Assez emphatique se présente l'entête d'une missive adressée au pape Théodore (642-649) par les évêques d'Afrique « *Domino beatissimo Apostolico culmine sublimato Patri Patrum Theodoro papae et* summo *omnium presulum* pontifici » [3]. En dépit des superlatifs, il n'y a pas

1. On trouve *summus pontifex* dans l'épitaphe de S. Grégoire. Pour *romanus pontifex* cfr (entre autres) le même passage des Dialogues : « Qui sacrum ordinem non habes, atque a Romano pontifice sub quo degis praedicationis licentiam non accipisti, praedicare quomodo praesumis ? » (Felix nobilis provinciae Nursiae ad virum Equitium). Pour les lettres de saint Grégoire : cfr L. III, *Epist.*, LVII : « quod non concessione Romani pontificis sed sola surreptione praesumitur ». Avant le milieu du VIe siècle on ne trouve guère *romanus pontifex*, mais des équivalents : *romanae urbis (sedis civitatis) pontifex ; papa (antistes episcopus) romanus ; apostolicae sedis praesul.* Dans l'*historia tripartita* de Cassiodore (v. 550) figure une fois, dans le texte, *romanus pontifex : ut Cptanus episcopus... post pontificem romanum* (3e canon de *CP*) cfr *P. L.*, 64, 1129 ; mais dans les titres, qui sont de Cassiodore lui-même, on a non seulement : *de Caelestino romano pontifice, ibid.*, 1193 mais aussi *Pauli Constantinopolitani pontificis*, 1136 et *Attici Cptani pontificis*, 1201 ; *Tomitano pontifice*, 1162 ; *Samosateni pontificis*, 1081 ; *Alexandrini pontificis*, 1098.

2. On notera pour le VIIe siècle, en Gaule (au début de ce siècle) dans la Vie de saint Médard écrite vers 602-612 que le futur évêque annonce à un condisciple que ce dernier sera évêque de Tournai en ces termes : « Vir sanctus dicit ad Eleutherium quemdam puerum... et cum viginta annorum vitae spatium caperet ipsum dixit futurum summum Dei pontificem, qui in Tornace civitate pastor datus est ecclesiae » *Vita Medardi*, *M. G. H.*, *S. Aut.*, IV, p. 68. Également dans la vie de S. Prix de Clermont (VIIe ou VIIIe s.) : « de summo Praeiecto pontifice ». *Passio Praejecti ep. Arverni. M. G. H.*, *Ser. Rer. Merov.*, V, p. 225 (Pour le pape : *romanae ecclesiae pontifex*).

3. *P. L.*, 87, 83. Traduction grecque, μεγάλῳ... ἀρχιποιμένι. *Ibid.*

là plus que l'expression d'une juridiction supérieure assez indéterminée. La tournure *Patri Patrum* par exemple « s'emploie de tout évêque qui a d'autres évêques sous sa juridiction » (Batiffol) [1]. Quant à l'expression où entre *summus pontifex*, elle montre bien que *summus pontifex* a besoin d'être qualifié pour être ici probablement l'équivalent de patriarche d'Occident, ou même de primat.

L'expression de *summus pontifex* passe à cette époque dans plusieurs formules du *Liber Diurnus*, qui codifie les formulaires des chancelleries épiscopales d'Italie, de la zone plus spécialement soumise au pape, dont nous avons déjà parlé.

Or précisément la première formule ou figure *summus pontifex* est la demande adressée au pape, par un évêque suburbicaire, de pouvoir consacrer une nouvelle basilique, conformément à la législation que nous avons déjà vue en vigueur au temps de Gélase, en Italie péninsulaire, où cette cérémonie ne pouvait s'accomplir *sine summo pontifice.*

Cette formule à remplir par l'évêque débute ainsi : « *Ad laudem* summi *certum est pertinere* pontificis, *quoties sanctarum basilicarum copia videtur accrescere* » [2]. La portée du document est très locale. Sans portée spéciale apparaît l'expression, à propos de l'élection du pape, dans la seule relation adressée au prince, où se trouve le terme : « *Cum non sine divinae misericordiae nutu sit ita post mortem* summi pontificis *in unius electionem omnia vota concurrere* » [3]. Seul le troisième cas a plus d'ampleur : il s'agit de la profession de foi adressée au pape par un évêque suburbicaire dépendant de sa juridiction immédiate : La formule paraît remonter à Léon II (681-683) : « *Promitto ego, episcopus Sanctae Ecclesiae, Domino meo sanctissimo et ter beatissimo ill.* summo pontifici *seu universali papae* » [4].

On notera que dans ce dernier cas notre expression est jointe à celle de *papa universalis* qui avait été rejetée par saint Grégoire avec la vigueur que l'on sait. Mais en soi *papa universalis* n'est que la traduction d'un original byzantin, οἰκουμένικος qui

1. Batiffol, *Cathedra Petri*, p. 263.
2. *Liber Diurnus*, Ed. Sickel ; *Form.* XVIII, *Petitio episcopi*, p. 14 ;
3. *Ibid.*, LVIII, *De electione pont. ad principem*, p. 47.
4. *Ibid.*, *Promissio fidei episcopi*, p. 70.

n'a nullement un sens exclusif : les patriarches œcuméniques sont ceux qui défendent conjointement l'orthodoxie impériale pour maintenir la communion entre l'Orient et l'Occident dans une perspective universaliste. Les lettres de convocation au VIe Concile oecuménique (680) furent respectivement adressées à Domnus de Rome « pape œcuménique » et à Georges de Constantinople, « patriarche œcuménique »[1]. Et c'est ainsi que les papes de la fin du VIIe siècle, conscients du vrai sens, se mirent à accepter ce vocable d'universel, au sens pluraliste où il avait cours en Orient. Nous en avons un premier témoignage dans la formule citée plus haut du *Liber Diurnus*, mais les Latins devaient opérer assez graduellement un transfert de sens à propos d'*universalis*, lui redonnant la signification qui avait fait condamner l'expression par saint Grégoire. Pas plus que pape universel, *summus pontifex* n'aurait tout d'abord un sens absolu, mais, dans une certaine ligne de témoignages, il aura facilement tendance à l'acquérir.

L'*Ordo romanus II* se trouve être légèrement postérieur aux textes du *Liber Diurnus*. Or dans cet *Ordo*, qui complète l'*Ordo I* et date comme ce dernier du début du VIIIe siècle, on trouve *summus pontifex* pour distinguer le pape, aussi bien des évêques hebdomadiers[2] que des évêques de la province d'Italie, qui participaient le plus souvent à des cérémonies liturgiques romaines[3]. Mais on est toujours dans le cadre suburbicaire, ces textes liturgiques ayant à cette époque encore un caractère local accentué[4].

C'est surtout dans le cadre de l'Empire carolingien que, dans

1. Cfr A. Tuilier, *Le sens de l'adjectif « œcuménique » dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1964, n° 3, p. 260-271, en particulier p. 269.

1. Mansi, XI, 196 et 261.

2. Ordo II, n° 1 : « Si autem summum pontificem ubi statio fuerit contigit non adesse, haec sunt quae ab alio episcopo dissimiliter fiunt », Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut moyen âge*, II, p. 115.

3. N° 10 : « Episcopi qui civitatibus praesedent, ut summus pontifex ita omnia peragunt ». *Ibid.*, p. 116.

4. Auxquels on opposera l'Ordo VI (non romain, postérieur à Amalaire), 69 : « Sicut enim in Romana ecclesia summo pontifici ministrant episcopi, sic in ceteris Ecclesiis debent Episcopis facere presbyteri ». *Ibid.*, p. 249-250.

les pays francs, on en viendra à employer *summus pontifex* pour le pape de manière plus ou moins absolue, en se modelant sur les habitudes des chancelleries suburbicaires. Cependant l'expression continuera à désigner couramment d'autres évêques que le pape lui-même.

* * *

Au VIII[e] siècle dans la vie de Lambert de Maestricht († 705) (écrite vers 708) le prédécesseur de saint Lambert, Théodard, un simple évêque, reçoit le qualificatif de *summus pontifex* [1]. Plus remarquable est le témoignage d'un saint Boniface. Un homme aussi lié à Rome que l'apôtre de la Germanie, lequel a d'ailleurs prêté en 722 le serment des évêques suburbicaires, proclame revêtus du *summus pontificatus* aussi bien les deux métropolitains anglais de Cantorbéry et d'York, que le pape Zacharie. La même formule « *Domino dilectissimo* summi pontificatus *infula praeditus* », employée en 735 dans une lettre à Nothelm de Cantorbéry [2], et en 746/54 pour Ecbert d'York [3], est appliquée en 742 au pape Zacharie [4], sans doute en tant que métropolitain de la province d'Italie.

En dehors de Rome, l'expression *summus pontifex* ne commencerait à être employée pour le pape que vers la fin du VII[e] siècle, au témoignage de la vie de saint Maimbœuf d'Angers (609-660) texte qui paraît avoir été rédigé un peu après la mort de l'évêque par un témoin oculaire [5]. On lit en effet que celui qui devait devenir évêque d'Angers se rendit à Rome pour solliciter du souverain pontife des reliques *(reliquiis a summo pontifice)*. On peut rapprocher de cette vie un passage de la vie de S. Ferréol de Limoges — , qui contient d'ailleurs précisément à cet endroit une énorme erreur [6] : *ad summi pontificis Leonis notitiam.*

1. *M. G. H., S. R. Merov.*, V, 355 : « Eo tempore oppido Traiectensi cathedra pontificali praesidebat summus pontifex Theodardus ».
2. M. G. H., *Epistolae*, VI, p. 283.
3. *Ibid.*, p. 376.
4. *Ibid.*, 299.
5. *Vita Magnobodi ep. Andegavensis. Act. Sanct.*, Oct., VII, p. 941. Peut être non sans certains remaniements.
6. *Vita S. Ferreoli ep. Lemovicensis :* Labbe, Bibl. nov. man., t. II, d. 522. Il n'y a pas de pape Léon au VI[e] siècle.

Mais c'est semble-t-il à partir de 790 qu'un certain nombre de missives sont adressées au pape, comme *summus pontifex et universalis papa.* On retrouve ainsi pratiquement la formule suburbicaire du *Liber Diurnus* pour la profession de foi des évêques italiens [1]. Il s'agit surtout en l'occurrence de Charlemagne et de ses successeurs [2] (Lothaire, Charles le Chauve etc.) et aussi occasionnellement de plusieurs autres personnages ecclésiastiques.

A la même époque le pape est désigné comme *summus pontifex* dans une série de textes de nature diverse (lettres, chroniques) [3], sans que le procédé ait nullement un caractère de généralité. Enfin, mais plus rarement, le pape lui-même se désigne ainsi. Ainsi par exemple Léon IV au synode romain de 853 [4]. Il faut également noter que durant la période 900-1050 jusqu'à Léon IX *summus pontifex* figure dans la souscription des bulles pontificales La plupart de ces phénomènes se retrouvent naturellement aux Xe et XIe siècle.

1. Cfr note 1, p. 456.

2. *Codex Carol.*, a 791. *M. G. H.*, *Epist.*, t. III, p. 509 : « domnum nostrum summum pontificem et universalem papam ». *M. G. H.*, *Epist.*, t. V, 313, Louis le Pieux à Eugène II : « sanctissimum et reverendissimo domno et in Christo Patri Eugenio, summo pontifice et universali papae (en 824), *P. L.*, 104, 1318 : Lothaire à Nicolas Ier : « totius sanctae Ecclesiae summum pontificem et universalem papam ». De même Charles III à Jean VIII, etc. On ne sera pas étonné de retrouver la même formule dans des professions de foi : *Retractio Guntheri :* « profiteor Dno meo Adriano summo pontifici et universali papae », *P. L.*, 121, 382. De même Professiou d'Advence de Metz à Nicolas Ier « summo pontifici et universali papae », *P. L.*, 121, 1145.

3. Annales royales (*Annales laurissenses* a. 774 [v. 800] : « invitante summo pontifice », *P. L.*, 104, 395). *Chronique de Moissac* (IXe s.). Éd. M. Gilles, p. 302, « Ad sepulchrum summi pontificis Adriani ». *De civitate Namnetis a Normanibus capta* (IXe s.). Éd. Bouquet, *Recueil*, III, p. 51, « Epistolam... Nicolao summo pontifici mittere ».

Lettres : Agobard de Lyon : *Epist.* a. 833, *M. G. H.*, *Epist.* V, 225 ; *P. L.*, 104-289 : « Romam misisti a summo pontifice gesta vestra probanda et firmanda ». — Hincmar : *Ep.*, II, a *vestri* summi pontificatus pietate (cfr note suivante). L'adresse habituelle d'Hincmar est : « Patrum patri N. *primae* ac *summae sedis apostolicae* et universalis Ecclesiae *papae* » sauf quand il écrit « Caroli II nomine » « summo pontifici et universali papae », *Ep.* XXXII, *P. L.*, 26, 230. Romanus pontifex, *Ep.* II.

4. « Dum nos Leo summus pontifex et universalis papa, auctoritate Adriani summi pontificis et universalis papae ». *P. L.*, 115, 658.

Parfois d'ailleurs certains compléments à *summus pontifex* semblent bien indiquer que l'auteur a conscience d'un sens plus large de *summus pontifex* : *summus pontifex in sede romana* [1], *apostolicae sedis* [2], *romanus* [3]. Ce complément apparaît beaucoup plus déterminatif qu'emphatique. Rhaban Maur emploie aussi bien *summus pontifex* pour le pape que pour saint Boniface [4].

Et de fait la tradition appliquant *summus pontifex* aux évêques et surtout aux métropolitains continue d'être vivante et le demeurera durant plusieurs siècles. Willibald dans la vie de saint Boniface, écrite vers 765, applique *summus pontifex* à Boniface lui-même, qui fut archevêque de Mayence, et également à Willibrord, archevêque d'Utrecht [5].

Vers la fin du VIIIe siècle également, Arbeo, évêque de Freising (764-783), dans ses *Vitae* l'emploie à propos de Joseph de Freising [6] et de saint Corbinien de Freising [7]. Alcuin lui-même

1. Walafrid Strabon de Reichnau, « *summus pontifex in sede romana* vicem beati Petri gerens totius Ecclesiae apice sublimatur », *M. G. H.*, *Cap. regnum francorum*, II, p. 513.

2. Hincmar, *Epist.*, II, *P. L.*, 126 : *summus pontifex catholicae et apostolicae Ecclesiae* (Église romaine), 26 : *summus primae et sanctae sedis Romanae Pontifex. Ibid.*, *Vita S. Pirmini ep. Meldensi* (IXe s.), *M. G. H.*, *Scr.*, t. XV, p. 23 : « iussu summi pontificis apostolicae sedis ». *Eigili Sturmi*, 19 ; *M. G. H.*, *Scrip.*, II, 279 : « summus apostolicae sedis pontifex » (ca. 795).

3. *Chronique de Moissac* : « Summus pontifex romanus domnus Adrianus », éd. M. Gilles, p. 302.

4. *Raban Maur : Epist.*, I (pape) ; *Carm.*, 81, *P. L.*, 1161 (S. Boniface) : « Doctorum populis hoc decus Ecclesiae/Pontificem summum signorum fulmine ».

5. *Bonifatii Vita auctore Willibaldo* : « Illustrem igitur ac vere beatam sancti Bonifacii summi pontificis vitam », *P. L.*, 89, 604 ; « Sed tam omnipotentis gratia quam etiam precibus sancti Bonifacii summi pontificis atque martyris ». *Ibid.*, 629 ; « Cum vero summus hic senuisset pontifex » (Willibrord). *Ibid.*, 615 ; cfr : « Sicque summus sanctae auctoritatis pontifex diem constituit ordinationis » (le pape Grégoire II), *ibid.*, 618.

6. *Vita et Passio Haimramni episcopi et martyris Ratisbonnensis, auctore Arbeone, ep. Fringensi* : *M. G. H.*, *Ser. Mer.*, IV, p. 521 : « Inito ab his consilio ut eam summo praesentaretur pontifici cujus sub cura pastorali fuerat constituta ». Il s'agit de l'évêque Joseph de Freising (749-64) à qui Arbeo succéda. Le texte remanié B a laissé tomber cette première partie de la phrase, gêné par *summo pontifici*.

7. *Vita Corbiniani ep. Baiuvariorum. M. H. G.*, *Ser. Mer.*, VI, p. 574, « aquila evolans atrepto piscae pontifici obtulit summi (o) aquilae aperieus gestam ». — Pour le pape : « sub ditioni summi pontificis hujus liminis »,

s'adresse ainsi à l'archevêque Arnon de Salzbourg en 801 [1] : *summo pontifici Arnoni episcopo.*

Pour le IXe siècle citons encore quelques exemples : Au début du IXe encore dans la vie de saint Omer évêque d'Arras on lit : *summus igitur praedictus pontifex* [2] ; vers le milieu du siècle nous avons donné le témoignage de Raban Maur, lui-même d'ailleurs archevêque de Mayence [3]. De la même époque, un texte visant l'archevêque de Metz dit : « *Erat enim* summus pontifex *et abbas meus egregius* » [4]. Au IX siècle l'antienne *Dum esset summus pontifex* était employée pour les confesseurs pontifes : le célèbre antiphonaire de Charles le Chauve (antiphonaire de Compiègne) l'applique à saint Martin de Tours [5].

Il n'est pas jusqu'au pseudo-Benoît, plutôt enclin à accentuer le rôle de la papauté, qui, dans son recueil de faux capitulaires (vers 850) apparenté aux fausses décrétales, appelle les évêques diocésains *summi pontifices*, lorsque comme le pseudo-Isidore, il mène la lutte contre les chorévêques reputés mettre en échec les évêques titulaires, seuls authentiquement évêques : Il a plu au pape Léon et aux évêques.. « qu'aucun chorévêque ne donne le Saint-Esprit par l'imposition des mains ni n'ordonne prêtres et lévites..., ni ne confectionne le Saint-Chrême, ou ne consacre d'autel. Car tout cela appartient aux souverains pontifes, c'est-à-dire aux évêques cathédraux et non aux chorévêques » [6].

565 ; « quem vir Dei minime daturum praedixerat sed summi Romanae urbis pontifici ducendum insinuans ». *Ibid.*, 573 ; également « summus papa », 571-577. La *vita retractata*, B a « obtulit pontifici ». *Ibid.*, 612 et au contraire pour Rome « ad summi pontificis beati Gregorii praesentiam veniens », *ibid.*, 614.

1. *Expositio in psalmos poenitentiales*, *P. L.*, 100, 570 : cfr pour le pape Adrien « et pontifici magno Adriano papae ». *Ibid.*, 170.
2. *Vita Audomari. M. G. H., ser. mer.*, t. V, p. 756.
3. Voir note 4, p. 456.
4. *Epist. variorum supplem.* a. 851-52, *M. G. H.*, *Epist.*, V, p. 626.
5. *Ad Laud. mat. in Evangelio :* 4e de 10 antiennes : « Dum esset summus pontifex ». *Corpus Antiphonalium Officii*, vol. I, Rome 1963, form. n° 116, p. 328. Cfr l'antiphonaire d'Ivrée ms. du XIe siècle ou pour le *natale confessoris*, (commun) : « Dum esset summus pontiphex » est la 6e antienne *in Evang.* d'une série de 17 : *Ibid.*, form. n° 125, p. 365.
6. *Benedicti Diaconi capitularia, P. L.*, 97, 851, Livre III, 424 : « Placuit ut sicut Leonis papae [Léon III] et omnium episcoporum nostrorum atque reliquorum fidelium generali et synodali consultu decrevimus

* * *

Au siècle suivant, en 923 le prévot de Dol en Bretagne dans une lettre au roi anglais Ethelstan (*ca.* 923) assure ce dernier du secours des prières du *summus pontifex* Samson, évêque de Dol au VI[e] siècle [1]. Le moine Widukind du monastère de la nouvelle Corbie (Corvey, sur la Weser) dans sa chronique des Saxons (écrite vers 967-973) fait un large emploi de *summus pontifex* pour l'archevêque de Cologne Brunon (953-973), fils d'Henri 1[er] et de S[te] Mathilde, et réformateur honoré par la suite d'un culte local ; également pour les archevêques de Mayence : Hildebert, Frédéric (937-954), Wilhelm [2]. Même vocabulaire pour Brunon de Cologne, chez Wildroc, l'auteur d'une vie de Gérard de Toul (vers 980) et de même dans la *Translatio Patrocli*, martyr de Trèves (datant d'après 959) [3]. Vers 990, Richer († 998) moine à St-Rémy de Reims applique le terme *summus pontifex* à l'archevêque de Reims Adalberon [4].

ut nullus chorepiscopus per manus impositionem Spiritum sanctum tradere aut sacerdotes aut levitas aut subdiacouos sacrare, vel virgines velare, aut sanctum chrisma conficere, vel ecclesias aut altaria sacrare... Quae omuia *summis pontificibus*, i. e. cathedralibus episcopis debentur, et non chorepiscopis ». Cfr également le n° 424, *ibid.* : « Quae omnia *summis pontificibus* debentur et non chorepiscopis qui nec *summi pontifices*, vel episcopi fuerunt... ». L'on sait que « Benedictus Levita » est censé avoir travaillé à la demande de l'archevêque de Mayence Otgar († 847) comme il l'affirme dans les distiques de sa Préface : « Autcario demum quem tunc Moguntia *summum Pontificem* tenuit », *ibid.*, 699. En fait, nullement mayençais, il faisait partie des milieux français d'où sortirent aussi les Fausses Décrétales. Le même canon est repris dans l'abrégé que fit Isaac de Langres de ceux de Benoît. *Isaac Lengonensis*, *P. L.*, 124, 1110. Chez Benoît, le pape est *romanus Pontifex*.

1. *P. L.*, 132, 720.

2. WIDUKIND, *mon. Corbeiensis. De gest. saxon.* Heriger de Mayence : 1, 26 ; Hildebert 2, 1 *(pontifex maximus)* et *summus pontifex (ibid.)* ; Frédéric 2, 25 ; 2, 37-8, 3, 27 ; 3, 32 ; 3, 41 ; Wilhelm 3, 73 ; Bruno de Cologne, 1, 31.

3. *Translatio Patrocli : M. G., Script.*, IV, p. 281 : « sollicitudo summi pontificis (Brunonis archiepiscopi) nichil negligendum ducens ». De la fin du X[e] s. égalemeut, cf. *P. L.*, 151, 642 : « Alwalo miserrimus... L. summo pontifici » (simple évêque : cfr note de Martène).

4. RICHERUS, *Hist. Libri*, IV, a. 991-998 Ed. Guadet, II, p. 142 : « quod suggestionibus malorum in summum pontificem afferatus (Archevêque de Reims) « quae summo pontifici Adalberoni objecta sunt », *ibid.*, p. 148. Cfr « Romano pontifici notificari non posse » ; « pontificis romani auctoritate in generali synodo facinus discutiendum », p. 252.

Une charte des environs de l'an mille caractérise de la sorte l'archevêque d'Arles [1].

Les témoignages se poursuivent au XI[e] siècle pour Hugues, archevêque de Besançon (1031-1066) dans la *Vita Walaricii abbatis* [2] ; vers 1050 les moines de St-Bavon de Gand composent le roman abracadabrant de la vie de leur pseudo-Liévin mais se conforment au langage reçu ; à la mère du futur évêque est révélé qu'elle a mis au monde un *summus pontifex*. Mais ce sont également les primats d'Angleterre, Augustin de Cantorbéry et un certain Malchus (des Scots ?) qui ont droit à ce titre [3].

Le préchantre de Cantorbéry Osbern dans sa *Vita Dunstani* écrite vers 1070, emploie de manière exclusive *summus pontifex* pour l'archevêque à Cantorbéry, Odda, prédécesseur de saint Dunstan et pour saint Dunstan lui-même [4]. Pour Cantorbéry, nous avons également le témoignage de l'auteur de la vie de Lanfranc Milo Crispinus, qui le qualifie de *primas et summus pontifex*. Enfin dans la vie d'Herluin du Bec, nous lisons que les évêques normands étaient alors *sacerdotes et summi pontifices*.

Pour le XI[e] siècle nous avons, au point de vue liturgique, le manuscrit de l'antiphonaire d'Ivrée ou l'antienne *Dum esset summus pontifex* figure indistinctement au milieu d'un lot d'antiennes pour les confesseurs pontifes [5].

Pontifex étant la traduction d'*ἀρχιερεύς* *summus pontifex*

1. « Ducatur ab ipsis fratribus qui eum elegerunt (Abbé de Montmajour) ante pontificem summum ». Cfr Du Cange, *Glossarium*, V, 647.

2. *Vita S. Walarici abbatis*. Mabillon Ann. O.S.B., I, 318, « Et duplex exinde nos causa hortatur, dum et vestra me delectat caritas et ille qui est summus pontifex hoc fieri jubet ».

3. *Vita Livini, P. L.*, 87, 330 : « Summi videlicet pontifices, Augustinus et Menalchius» ; *ibid.*, 329 : « quoniam puer Deo donante nascetur vobis summus pontifex ».

4. *Vita Dunstani auct. Osberno mon. Cant. P. L.*, 137, 434 : « Adhuc summus Anglorum pontifex Oddo in humanis rebus vitam agebat et Dunstanus in oculis superni inspectoris summus pontifex erat ». *Ibid.*, 436 : « Posita in capite corona ejus ante summum poutificem Odonem aduxit ». — « At ille summi pontificis ratione deferens pro cedit ad populum, summus et ille pontifex Cantuariorum praetitulatus ». Cfr *ibid.*, 441 : « Cum romani pontificis singularis sublimitas ».

5. Cfr note 3, p. 432.

a fait problème pour l'Orient. On a vu plus haut la traduction de style byzantin du pape Zacharie « ὑψηλοτάτος πατριάρχα ». qui est plutôt une transposition. On a parfois résolu la question de la traduction par un pur décalque, étranger à la tradition orientale. C'est dans un document particulièrement latinisant, la profession de foi de l'Empereur Michel Paléologue au Concile de Lyon (1274) rédigée en 1267 par le pape Clément IV, que dans la subscription apparaît cette espèce de néologisme [1], reprenant l'intitulé des formulaires suburbicaires et carolingiens. Au Concile de Florence on retrouvera également la même expression grecque dans la cédule des Grecs à eux présentée par Eugène IV, lors des discussions sommaires sur la primauté [2]. Mais finalement cette formule ne passa pas dans le décret d'Union ou figure par contre *romanus pontifex*.

Ainsi, en conclusion, l'on pourrait affirmer que *summus pontifex* désigne, à partir du Ve siècle, les évêques en Occident et n'importe lequel d'entre eux. L'expression diffère, dans ses origines, de *summus sacerdos* et les deux sens ne se recouvrent pas pleinement, mais *summus pontifex*, désignant des évêques, tend à devenir un équivalent plus solennel de l'autre expression plus ancienne. Par contre notre vocable s'en distingue plus nettement dans le cas ou il s'applique plus particulièrement aux évêques, chefs de province (métropolitains) et parmi ces derniers, également au pape, dans les mêmes conditions. Enfin il arrive à désigner le pape avec plus ou moins d'exclusivité, tandis que cependant les autres significations demeurent vivantes. C'est là encore, avec la Réforme grégorienne, qu'à partir du XIIe siècle le pape héritera de cette désignation à titre exclusif. A partir du XIIIe, son apparition occasionnelle sous un décalque

1. *Τῶ ἁγιωτάτω καὶ μακαριωτάτω τῳ πρώτω καὶ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ τοῦ ἀποστολικοῦ θρούου, οἰκουμενικῷ πάπα, καὶ κοίνῳ πατρὶ πάντων τῶν χριστιανῶν* Mansi, t. 24, col. 68.

2. Cédule remise par Eugène IV le 10 juiu, *ὁ ἄκρος ἀρχιερεῦς ἔχη τὰ προνομία αὐτοῦ ... καὶ ἐστιν δίκαιον αὐτοῦ τῷ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ*, (se référant à l'addition du *Filioque* comme exemple de la *potestas*) ; les Grecs avaient dit *τοῦ πάπα*. Cfr G. Hofman, S. J., *Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuit*, dans *Acta Academiae Velehradensis*, XVI (1938), pp. 138-148.

grec sera une des manifestations de l'unionisme uniatisant sous une forme accentuée. Le Concile de Florence ne retiendra que *romanus pontifex* qui malgré, des connotations parfois assez juridiques, se rapproche des vocables reçus en Orient et dans l'antiquité pour désigner l'évêque de Rome en tant que tel, c'est-à-dire le chef d'une Église locale, même si elle a hérité d'une apostolicité toute particulière.

D. H. MAROT

NOTE SUR L'EXPRESSION : « EPISCOPUS ECCLESIAE CATHOLICAE »

Cette expression paraît avoir une double origine. Tont d'abord un sens défensif, mis en relief surtout par L. Duchesne (Cfr. *Hist. anc. de l'Égl.* III, p. 366, et *Orig. du Culte chrétien*, 5e éd. p. 211, n. 3). Elle était, à partir du IVe siècle, employée par un évêque quand la présence d'une communauté dissidente l'obligeait à se distinguer d'un collègue novatien, donatiste, arien. On en trouve en particulier plusieurs exemples dans les lettres de saint Augustin : *Honorato, episcopo partis Donati, Augustinus episcopus Ecclesiae Catholicae.* C'est le seul sens admis par Duchesne, même quand il s'agit de l'Église de Rome.

Mais, pour cette dernière, E. Bishop (*J. T. S.* 1911 p. 408-409), complété par B. Capelle *Le Pape Gélase et la Messe romaine* (*R. H. E.* 1939, p. 27), ont discerné un emploi visant plus spécialement, aux Ve et VIe siècles, l'Église *locale* de Rome, dans le langage de la chancellerie papale. Pas plus que dans le cas précédent il ne s'agit de prérogatives de l'évêque de Rome sur l'Église « universelle ». L'« Église catholique » désigne ici de manière particulière l'Église de Rome, dans les documents les plus importants; très souvent l'expression *ecclesia catholica* est suivie de *urbis Romae*. Le premier exemple, repéré en 418, est une supplique du clergé de Rome pour obtenir comme évêque Boniface. Zosime son prédécesseur est qualifié de *papa ecclesiae catholicae urbis Romae*. Le pape Hilaire en 465 souscrit aux Actes du concile romain : *Hilarus episcopus ecclesiae catholicae urbis Romae* (483-492). Félix II excommunie solennellement Acace : *Episcopus sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae.*

(PL 58, 921) Le Pape Gélase (492-496) introduit dans la messe romaine le *Kyrie* avec des litanies, la « Deprecatio Gelasii » dont la 14e invocation porte : « Pro refrigerio fidelium animarum, praecipue sanctorum Domini sacerdotum qui *huic ecclesiae praefuertun catholicae* ». *Huic* : il s'agit de l'Église locale de Rome. Symmaque (498-514) se dit de même : *Episcopus ecclesiae catholicae urbis Romae* (PL 62, 49).

Au même Ve siècle, en ce qui concerne l'Orient, nous trouvons le scribe Siricius souscrivant aux Actes du Concile d'Éphèse en se déclarant *τῆς ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας πόλεως Ῥωμαίων*.

Les légats du pape à Chalcédoine emploient des expressions similaires : souscription à la définition de la Foi (*Actio* VI) : *Πασχασίνος ἐπέχων τὸν τόπον τοῦ μακαριωτάτου καὶ Ἀποστολικοῦ τῆς οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου πόλεως Ῥώμης* : *universalis ecclesiae papae urbis Romae* ».

La série se poursuit au VIe siècle. Nous avons déjà rencontré Symmaque. Félix IV (526-530) est appelé *episcopus ecclesiae catholicae urbis Romae* (PL 65, 14). Vigile (537-555) de même, dans la *Damnatio Theodori* : « Vigilius *sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae* dixit et subscripsit ». De même pour le *Constitutum*(553). « Deo adjuvante et ipsius gratia Vigilius episcopus sanctae *ecclesiae catholicae* urbis Romae huic constituto nostro subscripsi ». De même dans l'Encyclique : « *Vigilius episcopus Catholicae ecclesiae* universo populo Dei » (ici sans *urbis Romae*, mais dans le même sens) (551). Pélage II (578-590) est appelé : *Episcopus sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae* (PL 72, 707). Les papes n'emploient cette formule que dans les Actes officiels d'un caractère majeur : les lettres ordinaires en sont dépourvues.

Au VIIe siècle, on retrouve la formule dans les formulaires de la chancellerie pontificale du *Liber Diurnus* ; aux deux notes déjà présentes *catholica*, *sancta* s'ajoute désormais la troisième *apostolica* mais toujours avec *urbis Romae*. Le *Liber Diurnus*, I, 12 (éd. Sickel, p. 3), dans la *Subscriptio Constituti* s'exprime ainsi : « *ill. episcopus sanctae ecclesiae catholicae atque apostolicae urbis Romae* huic constituto a nobis facto subscripsi » (Cfr. Vigile, cité plus haut). Le même *Liber Diurnus*, dans la profession de foi du pape : LXXXIV (éd. cit., p. 93), porte « *ill. episcopus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae urbis Romae* reverentissimis fratribus et dilectissimis filiis seu universe plebe Dei » (ann. 685) et (p. 103) « ill. gratia Dei *episcopus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae Urbis Romae* huic professioni recte fidei subscripsi », et encore (683), même page :

ill. episcopus sanctae catholicae atque apostolicae ecclesiae urbis Romae.

On notera qu'au cours du VII[e] siècle, l'adjectif *catholica* précède *ecclesia* au lieu de le suivre. C'est ainsi encore que le pape Martin souscrit aux Actes du concile de Latran (649) contre le monothélisme (en concile romain) : « Martinus *episcopus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae urbis Romae* huic suggestionis interpretationi a nobis et concilio factae subscripsi ».

Dans une lettre à Théodore évêque d'Arabie, au lieu de *urbis Romae* on lit *Romanorum* : « Theodoro episcopo Esbuntiorum, Martinus servus servorum Dei, sanctae ejus catholicae et apostolicae *Romanorum* Ecclesiae episcopus » : mais dans le grec (Cfr Vat. Grec 1455) on a la forme abrégée : *Θεοδώρῳ επισκόπῳ, Ἐσβουντῶν, Μαρτίνος δουλος τ. δ. τ. θ. καθολικῆς και ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας ἐπίσκοπος.* Le même Martin, dans une série de lettres importantes sur le monothélisme adressées en Orient, dira : « Martinus s. s. Dei ejus gratia *episcopus sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae* : *κατὰ χάριν ἀυτου ἐπίσκοπος τῆς τῶν Ῥωμαίων ἁγίας καθολικῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας* ».

On peut continuer ainsi au VII[e] siècle avec le pape Agathon sonscrivant, en un concile romain de 125 évêques (679), à la synodique envoyé en Orient contre les monothélites. « Agatho episcopus sanctae Dei *catholicae* atque apostolicae Ecclesiae *urbis Romae* huic suggestioni cum generalitate totius apostolicae sedis concilii, pro rectitudine apostolicae confessionis factae, sicut superius continetur, consensi et subscripsi ».

Au VIII[e] siècle on trouve plusieurs cas semblables de souscriptions de papes en concile romain, avec quelques variantes dans les « notes ». « Gregorius, *episcopus sanctae catholicae atque apostolicae ecclesiae Romanae,* huic constituto a nobis promulgato subscripsi », puis signent 21 évêques italiens (cardinaux ou non) et les cardinaux prêtres et diacres (Mansi, XII, 264). En 745, le pape Zacharie dira en concile : « Zacharias *episcopus sanctae Dei catholicae atque apostolicae urbis Romae* » (Notez l'équivalent *Romanae* et *Urbis Romae*), puis signent 7 cardinaux évêques (cfr *Epiphanius ep. sanctae ecclesiae Silvae Candidae,* etc. Mansi, XII, 384). Le 2 juin, Paul I[er] dans un concile romain de 22 évêques, emploie l'expression pour la fondation et l'immunité d'un monastère en disant : « *Paulus episcopus sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae* huic constituto a nobis facto subscripsi ». Suivent les signatures d'évêques (non cardinaux) puis des cardinaux prêtres (Mansi, XII, 645).

Au IXe siècle, on peut mentionner encore deux textes de Léon IV : 1° le 8 déc. 853, en concile romain : Acte de déposition d'Anastase *presbyter sancti Marcelli* : « Leo *sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae* quartus in hac excommunicatione et sive depositionis A. presbyteri... a me facta... subscripsi », puis signature d'une longue suite d'évêques italiens ; 2° du même, avril 850 (MANSI, 853) : « Judicatum Leonis Papae IV et Ludovici II » (dispute entre les évêques de Sienne et d'Arezzo) : « Leo Dei gratia *catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae episcopus* hujus judicati decretum propria manu roboravi » (ici manque *Sanctae*) (MANSI, XI, 34 ; PL, 115, 664). On trouve encore une telle formule chez un pape de la taille de Nicolas Ier « Nicolaus episcopus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae romanae ecclesiae ».

Après cette époque, on sait que l'Église romaine « tombe en catalepsie pendant un siècle et demi » (formule du P. Congar). De la fin du IXe siècle au milieu du XIe quarante papes se succèdent de 882 à 1049. Or c'est précisément en cette période qu'évolue notre formule en se simplifiant et en s'abrégeant. Au Xe siècle on trouve Jean X (sept. 921) écrivant à l'archevêque de Ravenne : « Ideo sicut ... a apostolatu *sanctae nostrae universalis ecclesia... hujus sanctae nostrae Romanae et universalis ecclesiae* in praedicta *sancta Ravennatae ecclesiae* », opposant ainsi l'Église locale de Rome à celle de Ravenne (JAFFÉ, 3503). Le fameux Jean XII emploie deux fois la formule classique (en 967) : « *Joannes sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae* presul huic decreto a nobis facto pro confirmatione subscripsi » (JAFFÉ, 3715) (bulle pour l'institution de l'archevêque de Magdebourg) et, dans un synode à Ravenne : « Joannes sanctae *catholicae* et apostolicae *Romanae* ecclesiae subscripsi » ; suit « Petrus *sanctae* Ravennatis *Ecclesiae* » et de nombreuses signatures épiscopales (JAFFÉ, 3717).

Mais c'est en 980 que l'on trouve pour la première fois — à une époquent ou les papes n'avaient rien de très brillant — la formule abrégée qui nous ramène aux origines, formule en continuité, dans le vocabulaire de la chancellerie, avec toutes les formules précédentes. Dans un privilège de Benoît VII pour l'abbaye *S. Rufillii Foropopulensis* (modeste bulle) on lit « Ego Benedictus *catholicae Eclesiae episcopus* » suivie de la signature de cardinaux prêtres (PL, 137, 335, JAFFÉ, 3802). Du même Benoît VII encore : « Ego Benedictus *sanctae catholicae et apostolicae Ecclesiae praesul* », mais *romanae* a disparu.

On aura remarqué jusqu'à présent deux formules : une formule

brève, celle du titre même de cette note, *Episcopus Ecclesiae catholicae*, et une formule longue, dont on aura pu constater un certain nombre de variantes. On trouvera désormais en concurrence les deux formules jusqu'à ce que la brève l'emporte. Au XI[e] siècle, en effet, Jean XVIII confirmant la possession du chapitre de Pise (bulle de 1007) dira « Joannes *sanctae catholicae Ecclesiae* apostolicus praesul (avec sanctae) », et en 1008 (privilège de S[t]-Victor de Marseille) : « Joannes *sanctae catholicae et apostolicae* Ecclesiae apostolicus praesul » (seul « romanae » manque) (JAFFÉ, 3963). Le 30 mai 1010 nous rencontrons la formule brève : Serge IV « castrum Scuriense concedit » (une affaire de rien) : « Ego Sergius *catholicae Ecclesiae episcopus* » (PL, 139, 1502 ; JAFFÉ, 3967).

Ensuite on en arrive à Léon IX (1059-1054), le premier pape du réveil : en 1049, il emploie la formule longue (sans *romanae*) : « Ego Leo *sanctae catholicae* et *apostolicae* Ecclesiae praesul » et une seule fois la formule brève (le 22 octobre 1050) : « Ego Leo *catholicae ecclesiae episcopus* » (à Toul, immunité du monastère de S[t]-Mansuet (JAFFÉ, 1173). On trouve chez Nicolas II (1059-1061) *une fois* la formule sous sa forme traditionnelle (avec *romanae*) : « Nicolaus *episcopus sanctae catholicae et apostolicae romanae ecclesiae* huic decreto subscripsi », au concile romain (cardinaux et 50 évêques italiens). Dans l'immense registre de Grégoire VII (1073 à 1085) on ne trouve qu'une fois la formule et sous sa forme brève, dans une bulle de privilège pour le monastère de S[t]-Bénigne de Dijon (19 juin 1078) : « Ego Gregorius *sanctae catholicae ecclesiae* episcopus, data Laterani per manum » (avec *sanctae*) (PL 148, 687) : son usage n'est en rien lié à l'initiateur de la réforme grégorienne et à l'auteur des *Dictatus Papae*.

Après lui, Urbain II (1089-1099) emploie trois fois la formule brève : 1° en 1089 à Hugues de Cluny : « Ego Urbanus *catholicae ecclesiae episcopus* » ; le 1[er] avril 1095 à l'archevêque de Guastalla (*id*) ; enfin 3° en septembre 1098 à deux ermites : « Urbanus *catholicae ecclesiae episcopus* ». Mais au siècle suivant la formule se généralise : avec Pascal II (11 avril 1100) à l'évêque d'Autun : « Ego Paschalis *episcopus catholicae ecclesiae suscripsi* » ; elle caractérise désormais les « grandes bulles ». Chez ce pape comme chez ses successeurs ces bulles deviennent innombrables. A partir d'Innocent II seuls les cardinaux souscrivent après le pape, mais plus d'autres évêques d'Italie.

Comme l'a montré toute l'évolution historique que nous avons retracée, la formule CATHOLICAE ECCLESIAE EPISCOPUS, abréviation

de la formule (*sanctae et*) *catholicae* (*atque apostolicae*) *ecclesiae urbis Romae* (*romanae*) ne peut désigner que l'Église *locale* de Rome, à laqnelle s'applique plus particulièrement, dans les milieux romains, depuis le V[e] siècle l'épithète de « catholique ». La formule réduite n'apparaît d'ailleurs qu'à une époque ou la papauté était sans relief : (« saeculum obscurum ») (début du XI[e] s.) ; la généralisation ne date nullement de la première phase de la Réforme grégorienne et amais — à notre connaissance — cette formule de chancellerie n'est utilisée par les théoriciens du pouvoir papal (canonistes grégoriens, décrétistes, decrétalistes) comme c'est le cas par exemple pour *vicarius Christi*. C'est seulement à une époque récente qu'on a voulu en tirer argument pour la juridiction universelle immédiate. Aujourd'hui l'expression reçue est *Episcopus Ecclesiae Catholicae* : et, comme aux origines, *catholica* suit *ecclesia*. Quand le changement est-il intervenu ? A Florence, Eugène IV signe encore *Episcopus Ecclesiae Catholicae*.

D. H. M.

Grégoire Palamas, Docteur de l'Expérience.

L'expression d'« expérience spirituelle » est souvent réservée aujourd'hui à des phénomènes extraordinaires, réduisant la vie mystique à une sorte de psychologie expérimentale. Les anciens avaient de l'expérience spirituelle une conception beaucoup plus large : la foi, la tentation, le péché, la prière : autant d'expériences spirituelles.

Tout ce qui met l'homme en contact avec Dieu relève de l'expérience. Toute vie spirituelle authentique est à base d'expérience. Les saints sont des hommes qui ont eu l'expérience de Dieu. Dans la tradition orientale, nul ne peut être un vrai théologien s'il n'est d'abord un mystique et tout mystique est ou devient vite théologien.

Parmi ces théologiens mystiques, Grégoire Palamas occupe une place éminente. Ermite au Mont Athos, puis archevêque de Thessalonique, non seulement il accorde à l'expérience une large part dans la vie spirituelle, mais toute la vie du chrétien est envisagée par lui comme une expérience de Dieu. Sans doute Palamas ne nous a-t-il pas laissé un traité systématique, un *Περὶ τῆς πνευματικῆς πείρας*, mais, en le lisant, on ne peut ne pas être frappé de la fréquence et de l'insistance avec laquelle il invoque l'expérience [1].

1. Cet article était déjà rédigé quand nous avons entendu à la Conférence Internationale d'Études patristiques d'Oxford (Sept. 1963), l'intéressante communication du Révérend A. M. Allchin, bibliothécaire de la Pusey House, intitulé *The Appeal to Experience in the Triads of Gregory Palamas*. L'enquête menée différemment aboutit à des conclusions identiques.

On pourrait distinguer dans son œuvre trois types d'expérience : 1) *l'expérience du mal :* sous toutes ses formes (tentation, péché, mort, enfer) ; 2) *l'expérience ascétique :* c'est-à-dire la pratique de la mortification (séparation du monde, pauvreté, jeûne, chasteté) ; 3) *l'expérience mystique :* c'est-à-dire la saveur de la contemplation goûtée dans le contact avec Dieu.

Il faut noter que Palamas met en garde contre l'expérience du mal surtout dans ses Homélies, et insiste sur l'expérience ascétique et sur l'expérience mystique presque exclusivement dans ses traités spirituels ou polémiques.

I. L'Expérience du mal

1) *L'expérience (πεῖρα) de la tentation (πειρασμός) :*

Les mots grecs πεῖρα - πειρασμός soulignent l'élément commun à l'expérience et à la tentation : l'une et l'autre sont une épreuve, un test. L'expérience de la tentation est le propre de l'homme. La première expérience humaine est celle de la tentation. Et comme il y a un péché originel, il y a une tentation originelle qui est le premier contact de l'homme avec la séduction du mal.

C'est en termes d'expérience que Grégoire Palamas excuse Adam :

« Peut-être beaucoup reprochent-ils à Adam la facilité avec laquelle il a violé le commandement de Dieu par docilité au conseiller du mal et accueilli la mort chez nous par cette violation. Mais ce n'est pas la même chose que de vouloir goûter une plante qui donne la mort avant toute expérience et de désirer en manger après avoir appris par l'expérience qu'elle donnait la mort. Plus répréhensible en effet celui qui après l'expérience désire le poison et attire misérablement la mort contre-lui-même, que celui qui, avant toute expérience, a fait cela et en pâtit » [1].

1. *Capita physica, theologica...*, 55 (P. G. 150, 1160 D-1161 A). Le même passage se trouve identique textuellement dans l'Homélie XXXI (P. G. 151, 389 D-392 A). Le Dr. Georges Mantzaridis de Thessalonique que j'ai consulté sur ce doublet pense qu'il s'agit là d'une répétition de Palamas comme en plusieurs autres cas, et non pas d'une interpolation de copiste.

2) *L'expérience du péché :*

Tout home a l'expérience de la tentation, y compris les saints, y compris Jésus lui-même. L'expérience du péché se réalise quand on a succombé à la tentation.

3) *L'expérience de la mort :*

Cette expérience du péché est une expérience de mort spirituelle et peut même coïncider avec l'expérience de la mort physique.

Que par désir, par science ou par crainte nous nous gardions de l'expérience de la mort (spirituelle) (τοῦ θανάτου πεῖραν) [1].

L'envie engendre l'homicide, et par elle l'homme a connu dès l'origine l'expérience de la mort (τοῦ θανάτου τὴν πεῖραν) : Caïn devient fratricide [2].

La mort est déjà l'expérience d'un châtiment.

4) *L'expérience de l'Enfer* est réservée à l'au-delà, mais, par son péché, le pécheur en a comme un avant-goût : que l'expérience totale et définitive lui soit épargnée :

Le pécheur fait l'expérience de l'indignation divine [3].

Qu'aucun de ceux que le Christ a appelés ne fasse l'expérience des supplices éternels [4].

II. L'EXPÉRIENCE ASCÉTIQUE

Grégoire Palamas connaît bien la tradition monastique et a lui-même pratiqué la vie ascétique. Pour engager les âmes à l'ascèse et les conseiller, il a sans cesse recours à l'expérience des anciens et à la sienne propre.

1. *Capita physica, theologica* (P. G. 150, 1153 D).
2. *Homélie XXXIX* (P. G. 151, 489 A).
3. *Homélie III* (P. G. 151, 45 B).
4. *Homélie XIX*, P. G. 151, 248 C ; (cfr *Hom. XLI*, P. G. 161, 516 A et *Hom. XLII*, P. G. 151, 524 D-525 A).

1) *Séparation du monde* pour préserver la paix intérieure :

« Un moine qui savait, par expérience, qu'on ne peut être à la fois présent à Dieu et aux hommes, incriminait non seulement la fréquentation (conversation) avec eux (*ὁμιλίαν*) mais même leur vue (*θέαν*) comme pouvant troubler la stabilité de calme selon l'esprit des hésychastes » [1].

2) *Discrétion dans les jeûnes :*

« Les Pères inspirés de Dieu et, parlant d'expérience (*διὰ πείρας λαλοῦντες θεοφόροι*) n'approuvent pas les jeûnes de plusieurs jours, et jugent plus louables de manger une seule fois par jour, sans être jamais rassasié » [2].

3) *Facilité de la virginité* plus que de la chasteté dans le mariage :

« L'expérience montre que le jeûne est plus facile que la tempérance dans le plaisir et la boisson (...) et que la virginité est moins difficile à observer que la chasteté dans le mariage » [3].

4) *Bienfait de la vie continente* pour le corps comme pour l'âme :

« Qui ne sait que chacune de ces vertus (justice, tempérance) est telle, et surtout la vie continente (*ἐγκρατὴς βίος*) qui se révèle par toutes les expériences tout à fait utile tant au corps qu'aux âmes » [4].

5) *Danger de la richesse* qui possède le riche et le rend insatiable :

« La richesse est désirée par ceux à qni, même l'expérience, n'a pas donné l'intelligence » [5].

1. *Discours à Xéné* (De mentali quietudine), (P. G. 150, 1044 A).
2. *Homélie XIII* (P. G. 151, 160 C).
3. *Discours à Xéné* (P. G. 150, 1057 A).
4. *Homélie IX* (P. G. 151, 104 C).
5. *Discours à Xéné* (P. G. 150, 1061 C).

III. L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE.

Palamas n'est pas seulement un auteur spirituel, c'est un mystique qui parle d'expérience.

1) *L'expérience spirituelle s'oppose à la connaissance rationnelle* comme la réalité à l'idée. Dans un texte, rappelant curieusement une page de Kant [1], Palamas oppose ces deux manières de connaître Dieu : l'une fruitive, l'autre livresque.

« Pense à une ville que tu n'as pas encore vue : tu n'en as pas l'expérience par le seul fait d'y penser : ainsi par le seul fait de penser et de parler au sujet de Dieu et des choses divines, tu n'en acquiers pas l'expérience. Si tu ne possèdes pas de l'or d'une façon sensible, si tu ne le tiens pas dans tes deux mains sensiblement, si tu ne le vois pas de tes yeux sensibles, tu ne le tiens pas, tu ne le vois pas et tu ne le possèdes pas, même si la pensée de l'or passe dix mille fois dans ta tête : ainsi, même en pensant dix mille fois aux trésors divins sans éprouver par l'expérience les choses divines (*μὴ πάθῃς δὲ τὰ θεῖα*) et sans les voir avec les yeux intellectuels qui transcendent la raison, tu ne vois, tu n'as rien, tu ne possèdes véritablement aucune des choses divines » [2].

A partir de ces deux types de connaissance s'élaborent deux théologies : l'une à base d'expérience vécue (*κατὰ πάθος*) l'autre purement abstraite.

1. « Le réel ne contient rien de plus que le simple possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept et les thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas non plus, le concept adéquat. — Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire qu'avec leur possibilité.) Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers conçus, soient le moins du monde augmentés ». KANT, *Critique de la raison pure*. Livre II. Des raisonnements dialectiques de la raison pure : chapitre 3e, 4e section. Traduction française : P.U.F. 1950, p. 429.

2. *Défense des Saints Hésychastes*, *Triade* 1, 3, 34, édit. J. Meyendorff, p. 184.

Dans son Homélie XXXV sur la Transfiguration, Palamas cite le texte de Marc 9, 3 : « Ses vêtements devinrent d'une telle blancheur qu'aucun foulon sur terre ne peut blanchir de la sorte », et il interprète ainsi ce texte :

« ces foulons qui ne peuvent obtenir cette blancheur éclatante ce sont les sages de la terre qui sont incapables de donner des éclaircissements du mystère du Christ, car celui-ci relève bien plutôt de l'expérience spirituelle que de la ratiocination savante »[1].

2) *L'expérience spirituelle est à base de foi.*

Ce n'est pas la foi qui est à base d'expérience, c'est l'expérience spirituelle qui a la foi pour fondement. La foi est elle-même une expérience : l'expérience de Dieu connu et aimé.

« Tu n'en serais pas arrivé (à ces excès) si tu avais considéré les choses divines comme inaccessibles aux raisonnements humains, si tu avais admis, conformément à la piété, que seule la foi peut recevoir de telles révélations, si tu avais recherché par des œuvres la connaissance plus parfaite et si sur la foi tu avais édifié l'expérience (τῇ πίστει τὴν πεῖραν ἐπῳκοδομεῖς) »[2].

3) *L'expérience est une connaissance immédiate où la réalité est comme par delà l'image.*

Palamas réfute ceux qui prétendaient que seuls les gens mariés peuvent connaître les relations du Christ avec l'Église.

« Celui qui n'a pas l'expérience (πεῖρα) du mariage, ne connaît-il donc pas l'intimité de Dieu avec l'Église, puisqu'il ne peut établir l'analogie avec son expérience ? Conseilleras-tu à tous de fuir la virginité pour trouver la connaissance de Dieu dont tu parles ? Mais tu seras confondu par Paul qui, n'étant pas marié, a proclamé le premier : Ce mystère est grand, mais par rapport au Christ et à l'Église »[3].

1. P. G. 151, 441 B.
2. *Triade* II, 1, 29, p. 280-281.
3. *Triade* 2, 3, 67, p. 528-529.

4) *L'expérience spirituelle est progressive.*

La connaissance de Dieu se fait par étapes : il y a l'expérience des débutants, des novices, et il y a l'expérience des « Vieillards », les Pères.

« Il faut frapper obstinément au moyen de la prière à la porte de cette maison intérieure et chercher non seulement à l'acquérir, mais à la garder, car il y en a qui après l'avoir prise l'ont perdue. Ils ont eu d'elle une simple connaissance (γνῶσις) ou une expérience d'occasion — comme des gens à la fois pédants et novices. Mais la pratique qu'on mène avec patience, c'est avec peine que l'ont ceux des vieillards qui sont prudents et pleins d'expérience (πολύπειροι) parmi lequels Macaire, céleste par sa connaissance (γνῶσις) »[1].

5) *L'expérience des autres est une invitation à y participer soi-même.*

Cependant, l'expérience étant plus ou moins riche, ceux qui ont une expérience spirituelle encore insuffisante peuvent et doivent suivre le témoignage des plus expérimentés.

« Lorsque le soleil est sous la terre, nous pouvons le voir intelligiblement, non seulement ceux d'entre nous qui en avons eu l'expérience avec des yeux sains, mais ceux dont les yeux sont hors d'usage et qui croient ceux qui voient (...) Ainsi donc ceux qui ont eu, ne serait-ce qu'une petite expérience de la contemplation de Dieu, aussi bien que ceux qui n'ont pas levé vers lui cet œil supra intellectuel de l'union, peuvent voir Dieu intelligiblement... »[2]

« Quelle est cette façon de s'élever contre notre culte raisonnable, ou plutôt spirituel, c'est-à-dire la prière, contre ceux qui l'honorent (...) et grâce à leur expérience donnent la main à ceux qui ne sont qu'introduits dans cette liturgie angélique et supra céleste »[2].

« Selon le grand Basile, celui-là seul connaît les énergies de l'Esprit qui a appris ce qu'elles sont par l'expérience ; quant à celui qui recherche la connaissance avant les œuvres, s'il a confiance en ceux qui ont l'expérience, il obtient une certaine image de la vérité... »[4].

1. *Discours à Xéné* (P. G. 150, 1085 A).
2. *Triade* II, 3, 57, p. 506-507.
3. *Triade* II, 2, 1, p. 318-321.
4. *Triade* III, 1, 32, p. 618-619.

6) *L'expérience est la clef des problèmes de vie spirituelle.*

« Peux-tu montrer que les saints eux-mêmes soutiennent ton propos par leur témoignage en disant qu'ils ont part aux « φυσικὰ » de Dieu et qu'ils le voient par elles, et non d'après les créatures (κτίσματα) seulement comme nous le faisons, nous ? — Qui donc oserait le dire sans l'affirmation de ceux qui l'ont appris par expérience, car celui-là seul connaît les ἐνέργειαι de l'Esprit qui l'a appris par l'expérience » [1].

Le raisonnement philosophique est abstrait et les discussions verbales inutiles, l'expérience seule nous met en contact avec la réalité spirituelle.

« Ces nouveaux maîtres de l'hésychie n'en connaissent même pas une trace et veulent nous admonester non par leur expérience, mais par leurs bavardages (μηδ' ἀπὸ πείρας, ἀλλ' ἀπὸ λογολεσχίας) (...) Mais, nous, nous avons personnellement conversé avec certains de ces saints et ils furent nos maîtres. Comment donc ? compterons-nous pour rien ceux qui ont reçu l'enseignement de l'expérience et de la grâce (τοὺς καὶ πείρᾳ καὶ χάριτι δεδιδαγμένους) pour nous incliner devant ceux qui se sont mis à enseigner par orgueil et en cherchant des querelles de mots ? » [2]

7) *L'expérience mystique est celle du goût et de la saveur de Dieu.*

A plusieurs reprises Palamas cite le verset de Psaume 33,9 : « Goûtez et voyez comme le Seigneur est bon » et il le commente comme étant une invitation à l'expérience.

8) *L'expérience de Dieu ne va pas sans peine et sans souffrance.*

Palamas met en garde les débutants contre la recherche d'une expérience de consolation, et il les prévient au contraire que si l'expérience est maîtresse de vie spirituelle, c'est une maîtresse exigeante.

1. THEOPHANES (P. G. 150, 957 B).
2. *Triade* I, 2, 12, p. 99-101.

9) *L'expérience spirituelle est incommunicable.*

Sans doute l'expérience des autres n'est pas inutile, mais elle est une invitation à tenter soi-même l'expérience plutôt qu'une preuve convaincante.

Ces trois dernières caractéristiques de l'expérience religieuse chez Palamas sont intimement mêlées dans deux belles pages : l'une tirée de la lettre à la moniale Xéné, l'autre de la Défense des Saints Hésychastes.

« Alors les larmes, de douloureuses se font agréables, et les paroles de Dieu deviennent comme douces au gosier et meilleures que le miel pour la langue, et la prière de demande se transforme en action de grâce ; la méditation des témoignages divins — avec une espérance indéfectible qui est comme un prélude — est une allégresse pour le cœur qui les fréquente, par cette expérience de leur saveur (...) Le début de la componction (*πένθος*) est douloureux, car il comporte la crainte de Dieu, mais plus tard, il se lie merveilleusement à l'amour de Dieu et a pour fruit la douce et sainte consolation qui provient du très bon Consolateur. A ceux qui n'en ont pas l'expérience elle est presque incompréhensible, comme ineffable. Si personne ne révèle la douceur du miel à qui ne l'a pas goûté, comment raconter le plaisir de la joie et de la grâce sacrée qui viennent de Dieu à qui ne l'a pas expérimenté ? »[1]

« Qui pourrait expliquer la douceur du miel à ceux qui n'y ont pas goûté ? »[2]

Tout cela vient sans peine et sans qu'ils y réfléchissent chez ceux qui ont progressé dans l'hésychie, car l'entrée parfaite de l'âme à l'intérieur d'elle-même le provoque nécessairement et spontanément. Mais chez les débutants aucun de ces phénomènes ne se produit sans fatigue. Comme la patience est un fruit de l'amour (car l'amour supporte tout et l'on nous a enseigné de pratiquer la patience de toutes nos forces pour parvenir à l'amour), ainsi en est-il ici. Mais pourquoi s'attarder à ces choses ? Tous ceux qui ont de l'expérience (*οἱ πεπειραμένοι*) ne peuvent que rire lorsqu'on les contredit par inexpérience (*ἀπειρία*) car leur maître n'est pas la

1. (P. G. 150, 1080 A. B. et 1085 D-1088 A).
2. *Triade* III, 3, 3, p. 698, citant l'*Homélie XVII*, 12 du Pseudo-Macaire (P. G. 34, 632 B).

parole mais la peine, et l'expérience qui provient de la peine qu'ils prennent »[1].

Avant de terminer cette brève étude sur l'expérience spirituelle chez Grégoire Palamas, il faut citer quelques très beaux passages empruntés au tome hagioritique, ce manifeste des moines de l'Athos, inspiré et même très probablement rédigé par Palamas lui-même[2]. Le titre lui-même de l'opuscule est significatif :

« Tome Hagioritique sur les hésychastes : contre ceux qui, par snite de leur manque d'expérience personnelle (ἐξ ἰδίας ἀπειρίας) et de leur refus d'écouter les saints, dénigrent les énergies mystiques de l'Esprit qui opèrent mieux que les paroles en ceux qui vivent selon l'Esprit, se manifestent par les œuvres, mais ne se démontrent pas par des paroles »[3].

1) Palamas présente l'expérience comme une véritable initiation au mystère de Dieu : les vrais spirituels ont été initiés par l'expérience même (αὐτῇ τῇ πείρᾳ μεμνημένοι)[4].

2) Fermement opposé à tout dualisme platonicien, Palamas affirme l'unité du composé humain et, se fondant sur la foi en la résurrection, il admet *une participation du corps, dès ici-bas, à l'expérience spirituelle*, a condition que les forces instinctives soient sublimées.

« Si le corps doit prendre part avec l'âme aux biens ineffables du siècle futur, il est certain qu'il doit y participer, dans la mesure du possible, dès maintenant (...) car le corps lui aussi expérimente les choses divines, quand les forces passionnelles de l'âme se trouvent — non pas mises à mort — mais transformées et sanctifiées »[5].

3) Enfin la conclusion de ce document fait appel à *trois sources* pour réfuter Barlaam :

1. *Triade* I, 2, 8, p. 89 (οὐ λόγος, ἀλλά πόνος, καί ἡ διὰ πόνων πεῖρα διδάσκαλος).
2. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, Appendice I, p. 350-351.
3. (P. G. 150, 1225-1226).
4. (P. G. 150, 1228 C).
5. (P. G. 150, 1233 C).

l'Écriture, la Tradition et l'Expérience :

— *ταῦτα ὑπὸ τῶν Γραφῶν ἐδιδάχθημεν*
— *ταῦτα παρὰ τῶν ἡμετέρων πατέρων παρελάβομεν*
— *ταῦτα διὰ τῆς μικρᾶς ἔγνωμεν πείρας*

— Tel est l'enseignement des Écritures
— Telle est la tradition des Pères
— Telle est notre humble expérience [1].

Bel exemple d'optimisme spirituel que de ranger ainsi l'expérience religieuse parmi les sources de la doctrine théologique. Sans doute la foi précède l'expérience, mais l'expérience à son tour féconde la foi ; ici se retrouve le lien étroit qui existe pour la tradition orientale entre théologie et mystique.

On voit le primat de l'expérience dans la théologie spirituelle de Grégoire Palamas. Il est en ce domaine un témoin privilégié de la tradition orientale. Tandis que la spiritualité occidentale, influencée par l'« intellectualisme » de sa théologie, connaît Dieu grâce à l'analogie mais que l'expérience de Dieu lui paraît toujours un peu suspecte, la spiritualité orientale affirme tout à la fois que Dieu est inconnaissable, mais qu'il est expérimentable. C'est pour surmonter et tenter d'expliquer cette apparente contradiction d'un Dieu transcendant qui se communique à sa créature sans cesser d'être lui-même que Palamas refuse d'identifier tout l'être avec l'essence ; les énergies, ce « surnaturel incréé » permet à Dieu de faire participer l'homme à sa divinité, tout en sauvegardant son incommunicabilité.

Pour reprendre une phrase de J. Meyendorff : « Dieu peut donc se manifester dans son Être tout en demeurant imparticipable dans son Essence : c'est là la signification propre de ce qu'on appelle le palamisme » [2]. Grégoire Palamas mériterait donc bien le titre de « Docteur de l'expérience » pour avoir prôné cette forme privilégiée de connaissance qu'est l'expérience dans un contexte de théologie apophatique.

Dom Pierre MIQUEL.

1. (P. G. 150, 1236 A).
2. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 292-293.

Chronique religieuse

Église catholique. — La troisième session conciliaire, dont trois mois à peine nous sépare, a été activement préparée durant le trimestre écoulé et de diverses manières, qui toutes convergent vers le renouvellement souhaité par la majorité. Après diverses allocutions qui allaient généralement à mettre l'accent sur le rôle du pontife romain, le pape PAUL VI a prononcé le Jeudi-Saint un discours montrant que la collégialité épiscopale assimilée à la collégialité apostolique était toujours dans la finalité du Concile :

« C'est pour ce motif que nous confirmons et confions au Seigneur, le dessein de conduire à bonne fin le Concile œcuménique, comme un grand avènement de charité dans l'Église, en donnant à la collégialité épiscopale le sens et la valeur que le Christ a voulu donner à ses apôtres dans la communion avec le premier d'entre eux et dans le respect envers lui, et en favorisant tout projet tendant à augmenter dans l'Église de Dieu la charité, la collaboration, la confiance ».

On parle toujours du célèbre « consistoire permanent » qui serait aux côtés du pape une sorte de « collège cardinalice » élargi s'étendant aux principaux évêques résidentiels. Notons à ce propos que même sous une forme plus « fonctionnelle » le cardinalat risquerait de faire parfois encore difficulté, notamment si les patriarches uniates sont appelées à faire partie de ce consistoire [1].

L'*Osservatore Romano* du 5 mars a annoncé la formation d'un Conseil liturgique : *Consilium ad exsequendam Constitutionem*

1. Cfr l'article de D. Th. STROTMANN, dans ce n° d'*Irénikon*, p. 187.

de Sacra Liturgia, conformément aux stipulations de la Constitution promulguée au Concile, et donné la liste des 43 membres de cet organisme. Il s'agit là pour l'Église catholique d'un événement d'une très grande portée. De composition largement internationale (27 nations sont représentées [1]) ce Conseil réunit un certain nombre des évêques les plus ouverts au Concile. On peut en effet mentionner le Card. Lercaro, président, le Card. Bea, le Card. Ritter (St Louis USA) le Card. Silva Henriquez (Santiago, Chili), Mgr Guano (Livourne), Mgr Martin (Nicolet), Mgr van Bekkum (Ruteng, Indonésie), Mgr Volk (Mayence), Mgr Jenny (auxil. Cambrai) etc. Sur les 39 évêques, 18 d'ailleurs faisaient partie de la commission conciliaire [2]. Le secrétaire en est le P. BUGNINI, qui avait été écarté de la commission préparatoire par les éléments conservateurs. Ce *consilium* est assisté d'une quarantaine de groupes de travail, experts-consulteurs qui préparent les projets pour la révision ou la nouvelle structure des différents rites [3]. Cette nouvelle institution post-conciliaire se substitue, en ce qui concerne l'application de la Réforme liturgique, à la Congrégation des Rites, qui en est, par là-même, complètement déchargée. On voit là volontiers un premier pas caractéristique vers une réforme progressive de la Curie.

Les travaux de l'intersession se sont poursuivis au niveau des commissions conciliaires qui ont remis leur schémas sur le métier. Nous ne parlerons ici que de ceux qui intéressent plus directement notre Revue [4]. Le Secrétariat pour l'Unité, réuni en février dernier à Arricia (lac d'Albano), a retravaillé le schéma le concernant et l'a amélioré sur plusieurs points, en se fondant sur une masse d'amendements proposés à la seconde

1. Dont neuf Italiens et sept membres de la Curie.
2. Plusieurs membres de la Commission conciliaire ne figurent plus au Conseil, citons : le Card. ALBAREDA, Eurico DANTE, secrétaire de la Congrégation des rites, le R^me^ Jean PROU, Abbé de Solesmes.
3. La bibliographie leur a été préparée par l'Abbaye du Mont-César.
4. On dispose à ce sujet surtout des renseignements dignes de foi fournis par l'abbé CALDÉRON, du bureau de Presse conciliaire et excellent informateur, lequel les a publiés dans *Ecclesia*, hebdomadaire de l'Action catholique espagnole, n° du 28 mars. On lira à ce sujet la chronique de R. ROUQUETTE, *Les Travaux de l'intersession*, dans *Études*, mai 1964. — Des précisions sur l'état dernier des schémas ont été donnés par P. GALLAY dans la *Croix* du 3 juin.

session. On accorde le titre d'Église ou communauté ecclésiale, sans préciser, aux Églises occidentales issues de la Réforme ou d'un mouvement postérieur. Une certaine valeur de mémorial de la passion et résurrection n'est pas refusée aux eucharisties protestantes [1]; il semble aussi qu'au moins pour les Orientaux un certain assouplissement des règles de la « communicatio in sacris » serait envisagée. Le chapitre sur la liberté a été retouché. Enfin le chapitre sur les Juifs formera désormais un appendice du schéma [2]. Toujours d'après les mêmes sources, la commission théologique semble avoir fourni pour le schéma *De Ecclesia* un travail assez satisfaisant. Le principe de collégialité a été admis conformément semble-t-il aux votes du 30 octobre, mais l'on s'attend à ce que la formulation ait encore besoin d'amendements. On a adopté la nouvelle division des chapitres dont il avait été question au Concile, et il semble que, conformément aux desiderata de 750 Pères, religieux pour la plupart, un chapitre spécial venant après celui sur la vocation à la sainteté, sera réservé aux religieux. Il se pourrait que ce ne soit qu'une moitié de chapitre. Le chapitre du *De Ecclesia* sur la Vierge Marie semble se ressentir encore des deux tendances qui s'étaient manifestées au Concile. Un dernier chapitre a été récemment ajouté sur le retour du Christ et l'Église triomphante du Ciel.

Pour le *De Revelatione* une commission mixte aurait « préparé un nouveau schéma qui remplacera l'ancien (écarté à la première session) ». Mais un schéma avait déjà été mis sur pied, qui devait être discuté à la seconde session.

Les évêques ont reçu le nouveau schéma sur les Missions, d'allure assez pastorale. Il semblerait qu'il est muet sur la question œcuménique, au plan missionnaire [3].

Le schéma sur les Églises Orientales est réduit à l'état de propositions, concernant la révision du droit canon oriental.

1. Cfr ROUQUETTE, *art. cité*.
2. Selon P. GALLAY les chapitres sur la liberté et l'appendice sur les Juifs formeraient désormais une « *declaratio prior* » et une « *declaratio altera* ».
3. Toujours selon P. GALLAY ce schéma serait désormais une « déclaration ».

Quant au *schéma* XVII, « *la Présence de l'Église dans le monde* » il comporte désormais quatre chapitres, le premier sur l'unité du dessein de Dieu et de la vocation de l'homme, le second sur la manière dont l'Église sert la construction terrestre par rapport à sa mission essentielle, le troisième sur l'édification par les chrétiens de la cité terrestre, le quatrième enfin très remanié traite en six paragraphes : de la personne et de ses droits ; de la famille ; de la culture ; de la vie économique et sociale ; de l'organisation internationale et de la paix. Ce schéma d'environ 30 pages [1] est complété par cinq annexes, développant les paragraphes du chapitre quatre et totalisant environ 70 pages [2]. Ces annexes reprennent ainsi certains points des deux schémas précédents successivement écartés, et s'étendent sur des points de grand intérêt pour l'Église et le monde d'aujourd'hui [3].

1. Après rejet par la commission mixte (théologique et apostolat des laïcs) du projet Suenens, une sous-commission de huit évêques sous la présidence de Mgr GUANO de Livourne et avec le P. HÄRING, comme secrétaire, avait rédigé un texte assez général de douze pages. C'est ce texte qui a été récemment développé.

2. La 5e annexe précise les deux derniers paragraphes.

3. Voici les schémas communiqués en dernier lieu aux évêques, avec leur qualification pour les débats conciliaires (*discutés*, ou simplement *notés*) :

1. *De Divina Revelatione* (schema discutiendum et suffragandum) ; 2. *De Ecclesia* (quaedam partes discutiendae : cap. de Beata Maria Virgine ; cap. De consummatione sanctitatis in gloria Sanctorum ; integrum schema suffragandum) ; 3. *De Pastorali Episcoporum munere in Ecclesia* (iam « De Episcopis ac de diocesium regimine » : discutiendae partes quae e schemate *De cura animarum* depromptae sunt ; integrum schema suffragandum) ; 4. *De Ecclesiis Orientalibus* (propositiones suffragandae) ; 5. *De Missionibus* (propositiones suffragandae) ; 6. *De Oecumenismo* (schema suffragandum. Appendix ad schema *De Oecumenismo* seu Declarationes : Declaratio prior : De libertate religiosa ; Declaratio altera : De Iudaeis et de non christianis : discutiendae et suffragandae) ; 7. *De Religiosis* (iam « De Statibus perfectionis adquirendae » : propositiones suffragandae) ; 8. *De Sacerdotibus* (iam « De Clericis » : propositiones suffragandae) ; 9. *De Apostolatu laicorum* (schema discutiendum et suffragandum) ; 10. *De Matrimonii sacramento* (votum suffragandum) ; 11. *De Institutione sacerdotali* (iam « De sacrorum alumnis formandis » : propositiones suffragandae) ; 12. *De Scholis catholicis* (propositiones suffragandae) ; 13. *De Ecclesiae praesentia in mundo hodierno* (schema discutiendum et suffragandum).

On avait, avec persistance, fait courir le bruit en mars dernier que cette troisième session du Concile serait la dernière et que le pape Paul VI était le premier à prendre des mesures dans ce sens. Or dans son important discours du 14 avril[1] adressé à la conférence épiscopale italienne le pape, après avoir expliqué ce qui se fait dans les commissions pour accélérer les travaux, se défend « d'imposer une limite ou une décision » au Concile et « ne veut pas préjuger de la durée du Concile sur laquelle il n'est pas donné pour le moment de faire des prévisions ». Lui-même d'ailleurs explique qu'il n'entend pas prendre position sur les questions en litige, afin de respecter la liberté des Pères. On s'accorde généralement à trouver là la raison de l'attitude du pape lors de la mise en question du fameux vote du 30 octobre.

Mais ce discours avait surtout pour but d'inciter la conférence épiscopale italienne à prendre conscience d'elle-même et à aller de l'avant dans le sens conciliaire. Aux yeux de Paul VI, la fonction de la conférence est indispensable : « On ne peut plus imaginer maintenant que l'épiscopat italien puisse être dépourvu de cette expression unitaire, de cet instrument d'union, de coordination, de collaboration, qui le hausse au niveau des épiscopats des autres pays... Les liens spéciaux de l'épiscopat italien avec Rome, dus aux conditions historiques et géographiques, ne doivent pas l'empêcher d'avoir une responsabilité collective propre », et, des conférences en général, le pape déclare : « Nous croyons qu'il s'agit pour l'Église d'une question vitale et qui répond à la maturité des temps ».

C'est dans l'esprit du Concile et à la lumière de ce discours de Paul VI que se sont réunis à Paris 113 cardinaux, archevêques et évêques, en Assemblée plénière, du 18 au 20 mai. L'assemblée a donné à l'épiscopat français une structure permanente par toute une série de votes dont les résultats ont été donnés dans la presse. L'assemblée plénière est l'organisme essentiel de la Conférence épiscopale. Elle se réunit tous les trois ans ; mais dans l'intervalle, trois fois l'an, siègera le conseil permanent. Cette « structure d'Église est respectueuse, certes, de l'autorité

1. Discours publié dans la *Documentation catholique* du 3 mai.

personnelle de chaque évêque dans son diocèse, mais capable aussi de conférer à l'effort d'ensemble une autorité réelle » (Card. Liénart). Comme il avait été proposé au Concile, les décisions se prennent aux 2/3 des voix. Il est fort intéressant de considérer toutes ces décisions en se référant aux débats assez peu concluants du Concile au mois de novembre, et on ne peut que se réjouir du résultat obtenu par cette Conférence-pilote [1].

Du 6 au 10 avril 1964 a eu lieu au monastère de CHEVETOGNE la 3me rencontre œcuménique de l'ILAFO *(International League for Apostolic Faith and Order)* et la CCQE *(Conférence catholique pour les Questions œcuméniques)*. La première réunion avait eu lieu à Warmond (Hollande) en 1960, la deuxième à Mirfied (Angleterre) en 1962. Prirent part cette fois 6 anglicans, 3 orthodoxes, 3 vieux-catholiques, un luthérien et un réformé d'une part et 16 catholiques, dont deux membres du Secrétariat pour l'unité. — Le sujet débattu était : *Collégialité et Primauté,* en raison du mouvement des idées que les délibérations du Concile de Vatican II ont suscité autour de ce problème. Le 3me jour, la conférence a reçu la visite de Mgr A. Charue, évêque de Namur, dans le territoire duquel se trouve le monastère de Chevetogne. Mgr Musty, son auxiliaire, l'accompagnait.

Mgr J.J.C. WILLEBRANDS, secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, vient d'être promu à la dignité épiscopale au Siège titulaire de Mauriana.

A l'occasion du congrès newmanien qui a réuni à Luxembourg durant les fêtes de Pentecôte une quarantaine de spécialistes anglicans et catholiques, les participants furent reçus en l'Abbaye de ST-MATTHIAS À TRÈVES, où l'Abbé annonça la fondation dans son monastère d'un institut pour l'étude de l'anglicanisme.

1. Cfr la *Croix* des 19-21 mai et *ICI*, 1er juin. On lit à ce propos dans *ICI*, n° cité « *Une assemblée constituante* » : « En ce sens, comme le notait l'abbé Haubtmann, directeur du secrétariat de l'Information religieuse, cette assemblée évoque l'Assemblée du Clergé, qui en 1682, aboutissait aux Articles organiques et au gallicanisme. Mais alors ces efforts étaient dirigés contre Rome. Aujourd'hui, au contraire c'est à la demande du pape lui-même et en pleine communion avec lui, que l'Église se donne en France une organisation nationale ». Aussi ne peut-on que s'étonner de la suggestion du P. Rouquette (*Études*, juill. 64, p. 118) de faire présider ces assemblées par un représentant du St-Siège.

U.R.S.S. — Depuis notre dernière chronique, aucune nouvelle marquante de la lutte antireligieuse qui se poursuit n'est à signaler.

Pendant la dernière SEMAINE DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE du 18-25 janvier des représentants des Églises orthodoxe arménienne et baptiste ont fait des prières en commun. Un service de circonstance eut lieu à l'Église St-Pierre et St-Paul de Moscou auquel participèrent, pour l'Église Orthodoxe, Mgr NIKODIM de Leningrad et Ladoga, Mgr ALEXIS de Tallinn, le recteur de l'Église et d'autres dignitaires orthodoxes, pour l'Église arménienne, l'évêque PARKEV, recteur de l'église arménienne de Moscou et représentant du catholicos d'Etchmiadzin, pour l'Église baptiste, le pasteur de la communauté de Moscou, A.N. KARPOV et le pasteur STOJAN. Tout le monde chanta le symbole de Nicée-Constantinople et Mgr Nikodim lut le chapitre 17 de l'Évangile selon S. Jean ; on termina par le tropaire de la Pentecôte. A Leningrad, Mgr Nikodim fit, à la cathédrale St-Nicolas, un sermon sur l'unité ; l'évêque Alexis de Tallinn en fit également un à la cathédrale Alexandre Nevsky de Tallinn [1].

Le 2 février 1964, à l'Académie théologique de Léningrad, le professeur M.K. SPERANSKIJ, recteur de la dite académie, et qui y enseigne sur les Évangiles depuis dix années a défendu sa dissertation magistérielle intitulée « Introduction à l'enseignement des quatre Évangiles », en présence du métropolite Nikodim, de l'évêque Alexis de Tallinn, de l'inspecteur de l'Académie de Moscou, Philarète, et des professeurs Ostapov, Uspenskj et Parijskij. Le récipendaire s'était référé en particulier aux travaux de Glubokovskij, du professeur bulgare Gjaurov et du professeur Ioannidis d'Athènes [2]. Le journal du Patriarcat publie le nouveau règlement pour l'accès aux académies de théologie.

Nous relatons la visite de la délégation de l'Église Orthodoxe russe au Danemark, dans la rubrique concernant ce pays [3].

1. *ŽMP*, mars, p. 13-14.
2. *ŽMP*, mars.
3. En préparation de cette visite *ŽMP* de mars donne une esquisse sur l'Église du Danemark (histoire et état actuel) de S. PREOBRAŽENSKIJ.

Quatorze représentants de l'Église Orthodoxe russe ont visité Israël, la Jordanie, la Syrie, le Liban, Athènes et le Mont Athos sous la conduite de l'archimandrite Juvenalij (cfr ici p. 256). Cette délégation se composait en majeure partie de prêtres des séminaires et académies théologiques de Moscou et de Leningrad.

Sur les récentes conférences russes-orthodoxes et luthériennes (Arnolshain oct. 1959 et Zagorsk, oct. 1963) on lira : Georg KRETSCHMAR : *Gespräch mit der orthodoxen Kirche Russlands*, dans *Luther. Monatshefte*, mai 1964, pp. 209-217.

Afrique. — Tandis qu'en Égypte le nombre des chrétiens du patriarcat grec orthodoxe diminue constamment (en 1962 et 1963 on y a dénombré respectivement 532 et 495 baptêmes et 778 et 720 enterrements ; à signaler ensuite l'émigration vers la Grèce ou vers les autres pays d'Afrique), leur nombre augmente surtout dans les métropoles de Johannesburg (Afrique du Sud) et de Dar-es-Salam (siège à Kampala, Uganda ; elle comprend Uganda, Kénya, Tanganika et Zanzibar) par le surplus des naissances, par l'immigration et par la conversion des indigènes à l'Orthodoxie (*P*, février et *'Ημερολόγιον 'Εκκλησίας 'Αλεξανδρείας* 1963 et 1964).

Le 28 février est décédé à Alexandrie le métropolite Parthenios Daniilidis de Péluse, né à Samos le 2 août 1881 ; il était, avec le métropolite Nicolas de Dar-es-Salam, le mandataire du patriarche Christophoros qui lui avait enjoint aussi de convoquer un Saint-Synode à la première occasion (*P*, mars 1964).

Dans la section « Unité Chrétienne » le même n° donne un article sur les Conférences (des Églises Européennes) de Nyborg avec des précisions sur les consultations préparatoires à la IVe conférence qui se tiendra en octobre 1964, en particulier sur la consultation de Liebfrauenberg (Alsace) où l'auteur de l'article, le prof. PARIJSKIJ lui-même, était présent. Suit une chronique sur la rencontre, en décembre 1963 à Moscou (Zagorsk) et Leningrad, entre les délégations de la *World Students Christian Federation* et les étudiants en théologie de Moscou et de Leningrad. Également, une interview d'Ernst Payne par l'évêque Pitirim, lors de sa visite en décembre relatée également dans la dernière chronique et où, entre autres sujets, Payne apprécie la présence catholique à Montréal, ainsi que le nouvel esprit œcuménique parmi les catholiques. Dans le n° d'avril, on lit les discours du patriarche du métropolite Nikodim et de Boris d'Odessa, lors du Comité exécutif de février et un article de Mgr Basile KRIVOCHEIN sur la dernière conférence panorthodoxe de Rhodes.

Nulle part en Orient, la collaboration œcuménique entre les Églises chrétiennes n'est si fructueuse et constante qu'à Alexandrie. Lors de la Semaine de l'Unité on a institué pour la sixième fois des prières communes dans une des églises de la ville. Le *Conseil des Églises* qui les organisait avait été constitué le 18 avril 1958 à la Bibliothèque Patriarcale; il se réunit régulièrement tous les mois. Le 21 avril il tint sa 51e réunion ; y participèrent trente prêtres et pasteurs des différentes Églises (*P*, avril). La revue du patriarcat *Pantainos* (sous la direction de M. Théodore D. Moschonas, directeur de la Bibliothèque patriarcale), est rédigée dans ce même esprit de compréhension.

Allemagne. — Le CONSEIL DE L'EKD a adressé le 19 mars aux paroisses luthériennes un texte relatif à la SITUATION ŒCUMÉNIQUE, destiné à être lu le dimanche des Rameaux 22 mars [1]. Il y est entre autres déclaré que malgré l'arrivée tardive de l'Église catholique sur le champ œcuménique « les chrétiens évangéliques prennent une part importante au déroulement du Vatican II » [2]. En dépit du fait que des problèmes importants relatifs à l'Église ou aux problèmes Écriture-tradition n'ont pas reçu encore leur solution, on croit percevoir une préparation croissante à une conversation publique où se manifestent la force de l'Évangile et les impulsions de la Réforme. Il importe de travailler à la suppression des scandales qui mettent en cause le témoignage chrétien, et déjà, sur des points tels que les mariages mixtes, le prosélytisme, la réitération du baptême sous condition, la liberté de conscience, on a à cœur d'établir des relations conformes à l'Évangile [3]. On insiste en finale sur le fait qu'il ne s'agit pas de « retourner dans le bercail » mais pour tous de se convertir et se renouveler en Jésus-Christ. « Cette déclaration du Conseil de l'EKD rend un son un peu différent des déclara-

1. Cfr *H. K.*, mai 1964.

2. Voir à ce sujet : Wolfgang DIETZFELBINGER : *Die Zweite Session des Vatikanischen Konzils*, dans *Lutherische Monatshefte*, février, pp. 68-75.

3. Le P. Karl RAHNER, parlant à la radio, a recommandé en vue de l'unité les démarches suivantes, aux catholiques et aux protestants ; adoption d'une même traduction de la Bible, collaboration dans le domaine social, solution du problème des mariages mixtes, conclusion d'accords missionnaires, recherche d'un consensus partiel en matière dogmatique.

tions antérieures de personnalités des *Landeskirchen* demandant cette intervention de l'EKD et où se faisait sentir une réserve assez marquée »[1].

Un INSTITUT OECUMÉNIQUE catholique vient d'être fondé à l'Université de Munich. La direction en a été assumée par le professeur H. FRIES.

Suivant l'exemple du Mecklembourg, les synodes de printemps des *Landeskirchen* de la DDR, — THURINGE et SAXE —, réunis respectivement à Eisenach et à Dresde, n'ont pas autorisé, comme au contraire l'avait fait auparavant les cinq Églises appartenant à l'Union (Berlin-Brandebourg, Kirchenprovinz Saxe, Poméranie, Silésie, Anhalt) les femmes-pasteurs, de profondes divergences théologiques s'étant manifestées à ce sujet. La question serait reprise[2].

Le 12 février le Saint-Synode de l'Église de Grèce, en présence du nouveau métropolite Polyevktos d'Allemagne, a discuté la question de l'envoi de prêtres en Allemagne Fédérale. On a décidé qu'une commission formée de trois métropolites et du professeur Alivizatos étudierait la question et présenterait son rapport au métropolite Polyevktos (*En*, 1 mars). Ensuite on fit trois fois un appel dans *Ekklisia* (1 et 15 mars, 1 avril) aux prêtres et aux laïcs théologiens qui voudraient s'engager comme prêtres en Allemagne auprès des ouvriers grecs. Le séminaire qui avait commencé à fonctionner l'année passée pour la formation des prêtres destinés à l'Allemagne (cfr *Irénikon*, 1963, p. 299 s.), avait été bientôt dissous à cause du désaccord entre le patriarcat œcuménique et l'Église de Grèce.

Par l'intermédiaire de l'Église évangélique allemande, le gouvernement de la République Fédérale a donné 250.000 dollars à l'Église de Grèce pour l'hébergement des réfugiés d'au-delà du rideau de fer (*En*, 15 mars).

Amérique. — Au *World Fair*, Exposition Mondiale de New-York qui sera ouverte du 22 avril au 18 octobre en 1964 et en 1965, se trouvent sept pavillons religieux : *Bible, Billy Graham,*

1. Cfr Bischof DIETZFELBINGER, *Zur Ökumenischen Situation*, dans *Lutherische Monatshefte*, mars 1964, pp. 123-129.
2. Cfr *Lutherische Monatshefte*, mai 1964.

Christian Science, Mormon, Protestant-Orthodox, Sermons from Science et *Vatican.* Au pavillon *Protestant-Orthodox* il y a une vingtaine d'exposants dont les principaux sont les Églises épiscopalienne, luthérienne, méthodiste, grecque-orthodoxe et la *Church of Christ* (*Solia,* 29 mars).

Le soin pour la partie orthodoxe a été confié à M. Dan Porter, directeur du Comité exécutif du COE qui a visité les patriarcats orthodoxes du Moyen Orient pour rassembler le matériel nécessaire (*E*, 15 avril). Un comité nommé par l'archevêché grec, sous la direction du R.P. John Poulos, curé de Jersey City, N.J. se propose de collecter une somme de 200.000 dollars pour les frais de la partie orthodoxe. Les collections de Dumbarton Oaks, Walters Gallery de Baltimore, George Han Collection de Sewickley, Pa., la Fekula Collection, le New-York Metropolitan Museum et le Cleveland Museum lui ont cédé 25 objets d'art religieux orthodoxe. L'icone de Notre-Dame de Kazan (cfr *Irénikon,* 1964, p. 104 s.) après avoir été vénérée publiquement dans l'église catholique de Saint-Boniface de San Francisco, en présence de l'archevêque Mgr. Joseph Mc Gucken, dans beaucoup d'églises russes orthodoxes et dans la chapelle russe catholique de la Fordham University, à Bronx, N.Y., a été placée dans une réplique de la chapelle du fameux Fort Rose, première colonie russe en Californie, au pavillon protestant-orthodoxe (*Solia,* 26 avril). Le fait que les Églises orthodoxes n'ont pas pu organiser un pavillon séparé est ressenti comme une humiliation et une illustration de leurs divisions. *Solia,* 15 mars 1964, fait un appel à l'Église grecque-américaine :

« L'Église grecque est dans ce pays, à beaucoup d'égards, la plus forte ; les autres Églises orthodoxes sœurs peuvent à bon droit attendre beaucoup d'elle. Nous sommes désespéremment divisés. Nous sommes faibles financièrement. Nous manquons de guides éminents et de théologiens. Quelqu'un doit prendre l'initiative pour corriger cette situation à tout prix et l'Église grecque doit accepter la responsabilité la plus grande. Elle doit travailler avec les autres juridictions en cherchant des solutions aux problèmes présents dans l'Église orthodoxe. Elle doit offrir la direction (*leadership*). Elle doit contribuer financièrement. Elle a l'obligation de travailler dans la direction d'une Église orthodoxe unie. Elle ne doit pas

dominer, mais guider. Elle ne doit pas imposer, mais conseiller et donner des avis. Elle ne doit pas être arrogante et exigeante, mais humble et patiente. Elle ne doit pas demander ce qu'elle peut recevoir, mais ce qu'elle peut donner. Elle ne peut esquiver sa responsabilité à l'heure de la crise ».

La *Standing Conference of Orthodox Bishops* s'est réunie le 24 avril à l'archevêché grec de New-York sous la présidence de l'archevêque Iakovos et a discuté les matières suivantes : la rencontre de Jérusalem, la persécution de l'Église orthodoxe derrière le rideau de fer et en Turquie, l'organisation de la jeunesse orthodoxe en Amérique (CEOYLA), le Concile du Vatican II, la participation des Églises orthodoxes à l'exposition mondiale de New-York, le Bulletin de la conférence des évêques. On a décidé la création d'une commission théologique qui, sous la présidence de Mgr Timotheos Haloftis du Canada et en union avec la commission d'études, devra trouver la solution, au point de vue canonique et théologique, pour la création d'une autorité centrale qui renforcera les relations et la collaboration entre les différentes Églises orthodoxes des États-Unis et du Canada (*Solia*, 10 mai).

Au « Grand Synode des évêques de l'Église russe orthodoxe en Amérique », tenu à Syosset, L. I., résidence du métropolite Léontij, le 10-12 mars 1964, Mgr Vladimir, vicaire évêque de Kyoto, Japon, fut nommé évêque de Pittsburg et Mgr Irinej, archevêque de Boston et de la Nouvelle-Angleterre fut déchargé du gouvernement de l'Église orthodoxe au Japon. Toutefois à la session suivante, le 13 avril, à la suite de l'intervention du Consistoire ecclésiastique japonais, Mgr Vladimir fut nommé évêque de Tokio et du Japon et le protoïerej Peter Kreta administrateur de l'éparchie de Pittsburgh.

Lors du tremblement de terre en Alaska, le 27 mars, les églises orthodoxes ont été peu endommagées, mais la population orthodoxe a subi une forte épreuve ; un petit village Chenega, entièrement orthodoxe, a été emporté par un raz de marée. Les Orthodoxes d'Alaska qui en sont restés à l'état d'une Église de mission se sentent fort délaissés depuis nombre d'années. Pour les 92 églises et chapelles et les 20.000 fidèles fort dispersés il n'y a

qu'une douzaine de prêtres dont la plupart sont déjà âgés. Beaucoup de chapelles n'ont qu'un lecteur pour le service religieux, d'autres sont complètement abandonnées. Au début d'avril leur évêque, Mgr Amvrosij qui réside à Sitka, a visité les paroisses éprouvées par le tremblement de terre (*RAOM*, avril et mai).

Mgr Dionisije de l'Église serbe américaine déclara le 30 mai 1963 qu'il refusait de se soumettre à la peine de suspense qui lui avait été infligée le 17 mai par le Saint-Synode de Belgrade (cfr *Irénikon*, 1963, p. 530). Le 6 juin un « Plenum » réuni à l'évêché de Libertyville décida d'y convoquer un *sabor* pour le 6-8 août qui fut présidé par Mgr Dionisije. Le 3 septembre le Saint-Synode de Belgrade déclara ce *sabor* illégal et invalide. Ensuite Mgr Dionisije réunit un nouveau *sabor* à Libertyville, le 12-14 novembre. Le 13 novembre ce *sabor* décida, au nom du diocèse serbe orthodoxe des États-Unis et du Canada, de se déclarer complètement autonome : « dans l'avenir, le diocèse n'acceptera plus d'ordres, de décisions ou de décrets du patriarche, de l'assemblée des évêques et du saint-synode de l'Église orthodoxe serbe à Belgrade, aussi longtemps qu'ils sont incapables d'agir librement et de prendre librement des décisions qu'ils prennent maintenant sous la pression du régime communiste en Yousgoslavie». On y élut comme évêque auxiliaire de Mgr Dionisije l'archimandrite Irinej Kovačević, curé de Saint-Sava à Jackson, Californie.

Ainsi la crainte exprimée (*Irénikon*, 1963, p. 530), au sujet d'un schisme est en train de se réaliser. Le 8 décembre Mgr Dionisije assisté de deux archevêques ukrainiens, consacra son évêque auxiliaire. Les deux évêques co-consécrateurs étaient Mgr Hennadij Shyprykevich et Mgr Hryhorij Ohijčuk, établis tous les deux à Chicago, mais appartenant à deux juridictions ukrainiennes différentes.

Le 7 mars 1964, l'Assemblée des évêques de Serbie déclara cette élection et cette consécration non canoniques et nulles (*Glasnik*, mars). Mgr Dionisije se présenta ensuite en personne au synode (10-12 mars) des évêques russes de l'Église métropolitaine avec la demande d'être reçu dans leur juridiction ce qui lui fut refusé parce qu'il était censuré. Le même synode déclara

également la consécration de Mgr Irinej non canonique et interdit la communion de prières avec lui aux prêtres et aux fidèles de la « metropolia ». A sa session suivante, il décida de considérer comme un fait accompli la privation de Mgr Dionisije de sa qualité de prêtre et de moine par le synode des évêques de l'Église serbe (*RAOM*, avril et mai).

Entretemps l'Église serbe américaine s'est divisée en deux groupes qui tous les deux affirment avoir la majorité des paroisses avec eux et qui se combattent à force de brochures et d'appels aux tribunaux civils. De fait certaines paroisses sont divisées elles-mêmes, ainsi p. ex. celles de Saint-Sava à Cleveland, Ohio et de Saint-Sava à Toronto, Ontario. Ici, l'église serbe est fermée et une partie des fidèles se réunit pour les offices dans une église anglicane. Les tribunaux civils devront décider, comme il est arrivé déjà souvent pour les églises des différentes juridictions russes aux États-Unis, auquel des deux groupes l'église paroissiale et ses biens appartiennent de droit (*Solia*, 15 et 29 mars ; *Vesnik*, 1 février). Un premier procès, devant le *Lake county Circuit court* à Waukegan, Ill., au sujet des biens des corporations « The Serbian Eastern Orthodox Diocese of the United States of America and Canada » et « St. Sava Monastery » à Libertyville, Ill., fut provisoirement gagné par Mgr Dionisije. Le juge Yager interdit aux trois évêques nommés par Belgrade de se présenter comme « officers » des deux corporations. Jusqu'ici Mgr Dionisije était et est encore reconnu comme président de ces corporations (*Chicago Tribune*, 5 mai 1964).

L'évêque président de l'Église épiscopalienne, Arthur Lichtenberger, a donné sa démission pour raison de santé (*Solia*, 26 avril).

Angleterre. — Parmi les signes d'une amélioration des relations ecclésiastiques en Angleterre, figure la 21e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE du « Conseil des Chrétiens et des Juifs » où le 5 mars, prit part pour la première fois depuis dix ans, un membre de la hiérarchie catholique, le Dr. HEENAN, archevêque de Westminster. Le St-Office avait en effet jugé bon, en 1954, de supprimer

tout contact entre les catholiques britanniques et cet organisme, en raison du danger d'indifférentisme. L'archevêque catholique prit la parole en présence de l'archevêque de Cantorbéry, du modérateur des Églises Libres et du grand rabbin de Grande-Bretagne et commenta avec franchise les raisons de la décision de 1954 qui vient d'être rapportée. Il y avait eu malentendu à Rome sur la fonction, le but et les statuts de l'organisme britannique et l'archevêque précisa que ce ne fut pas sans essayer de faire revenir la congrégation romaine sur sa décision que le cardinal Griffin dût accepter finalement de s'incliner. Le Dr. HEENAN fit part à ses auditeurs de ses récentes conversations à ce sujet avec le cardinal OTTAVIANI qui « en dépit de l'opinion de jeunes journalistes catholiques anxieux, est un homme très raisonnable », lequel jugea le moment venu de rapporter la mesure. Dans la seconde partie de son exposé l'orateur développa des réflexions en rapport avec la place des Juifs dans le schéma sur l'œcuménisme et le vrai sens des réactions conciliaires [1]. On trouvera le texte complet du Dr. Heenan dans la *Documentation catholique* du 17 mai.

Le vendredi 13 mars le même Dr. HEENAN a reçu à un thé à Westminster des représentants du Conseil britannique des Églises — entre autres le Dr. O. Tomkins, évêque anglican de Bristol — venus discuter avec lui du problème des MARIAGES MIXTES et d'autres questions. Aucune précision n'a été donnée sur les résultats de ces entretiens, sinon qu'un communiqué du Conseil britannique a fait savoir que « la rencontre avait été caractéristique des nouvelles relations qui se sont établies entre l'Église catholique romaine et les autres Églises » [2].

L'Église (anglicane) d'Irlande a, à une majorité considérable, aboli le canon interdisant de placer une croix sur l'autel.

Du 13 au 17 avril s'est tenu au Collège St-Augustin à Cantorbéry une CONFÉRENCE DES MÉTROPOLITES des Provinces de la Communion anglicane à laquelle, ont participé aussi des évêques représentants les Églises en communion (partielle ou plénière) avec l'Anglicanisme, constituant ainsi une *Wider Episco-*

1. Cfr *CT*, 13 mars, H. K., mai 1964.
2. *CT*, 20 mars.

pal Fellowship (WEP). Étaient présents 18 évêques anglicans (en majorité des métropolitains) venus de 14 provinces et 18 évêques venus des autres Églises épiscopales de « succession apostolique » ou épiscopat historique [1]. Cette conférence, la première de son espèce, se tenait en conformité avec les recommandations des deux dernières Conférences de Lambeth 1948 et 58, et selon un plan élaboré l'an dernier au Canada, lequel prévoyait des réunions privées, tous les deux ans, des métropolitains anglicans afin que ceux-ci puissent se concerter dans l'intervalle (de 10 ans) des Conférences de Lambeth. *CT* du 17 avril donne la liste complète des participants et le résumé du communiqué du *Church Information Board* faisant état de « discussions fructueuses sur la manière dont l'office d'évêque dans l'Église de Dieu peut servir la cause de l'unité chrétienne et la mission de l'Église dans chaque partie du monde ». L'évêque de Lund [2] et d'autres sources permettent d'ajouter quelques détails.

Une grande solidarité entre les délégations épiscopales régna malgré certaines divergences de vue inévitables. L'exposé du Dr. Ramsey porta sur la signification du ministère épiscopal catholique dans le cadre historique et œcuménique actuel puis le Dr. Rinkel et le Dr. Hultgren développèrent en sens divers le point de vue de leurs Églises respectives sur la valeur théologique de l'épiscopat : le primat de Suède montra que l'essentiel est la continuité de la doctrine et que si l'épiscopat possède une réelle valeur, son intervention n'est pas décisive pour la validité de l'ordination. En conséquence il précisa également le problème des rapports avec les

1. Église vieille catholique : Rinkel, d'Utrecht, Jans, de Deventer, Kury, de Suisse ; Église de Suède : Gunnar Hultgren, d'Uppsala et Martin Lindstrom, de Lund ; Église de Finlande : E. G. Guelin, de Tempere et Martii Simojoki, d'Helsinki ; C. S. I. : A. G. Jebaraj, ā Tirunivelli, I. H. R. Gnanadasan à Kanyakumari et N. C. Gargant, à Mysore ; Église Lusitanienne (Portugal) : Luis Pereira ; Église Épiscopale Réformée Espagnole : Santos Molina ; Église Catholique Indépendante des Philippines : l'évêque suprême Isabelo de los Reyes, et Tito Pasco ; Mar Thomas Church : Métropolite Juhanon Mar Thoma, Philipos Mar Chrysostom ; Église Nationale Polonaise d'Amérique : Grochowski et Eugène Magyar.

2. *Svensk Kyrkotidning*, 6 mai 1964 : Martin Lindström, *Biskopskonferens i Canterbury*. Cfr également *Alt-Katholischer Internationaler Informationsdienst*, 1er mai 1964.

autres Églises nordiques non-épiscopales. Le Dr. DE MEL (Calcutta CIBCP) et le Dr. PEREIRA (Portugal) traitèrent des ministères en général (évêques, prêtres, laïcs) ; le Dr. GNADADASAN (CSI) s'attacha au ministère épiscopal comme ministère pastoral, insistant sur un aspect que son Église se félicite d'avoir spécialement récupéré. Le matin et soir avait lieu *Matins* et *Evensong*. L'eucharistie était célébrée selon le rite de l'une des Églises. Le dimanche, le Dr. Ramsey entouré des métropolitains anglicans célébra l'eucharistie et le mercredi Vêpres pontificales, auxquelles participèrent les évêques en ornements [1].

Athos. — Le 31 décembre 1963 l'archevêque Chrysostomos d'Athènes fit un appel aux autorités monastiques de la Sainte Montagne, forteresse et acropole de l'Orthodoxie, pour qu'elles se rangent de son côté dans la défense de l'Orthodoxie, gravement menacée selon lui par les efforts unionistes du patriarche Athénagoras et du patriarcat œcuménique. Il faut se rappeler qu'au point de vue spirituel le Mont Athos dépend du patriarcat. La lettre de l'archevêque fut communiquée aux vingt monastères par la Sainte Épistasie le 3/16 janvier suivant. Plusieurs monastères, comme Dionysiou, Grigoriou, Iviron et Xénophontos, quelques higoumènes et beaucoup de moines comme le P. Théoklitos de Dionysiou, les habitants des skites de Ste Anne et de Kavsokalyvia et de la Néa Skiti, prirent publiquement parti pour l'archevêque contre le patriarche (*Proclamation au peuple grec*, du 23 janvier/5 février 1964, *HV*, 1964, p. 133-134 et 161-164). Finalement la Hiera Koinotis, dans une déclaration officielle (fin mars ou début d'avril), intervint en rejetant la lettre de l'archevêque. Dans les actes relatifs à la décision, elle reprocha à l'archevêque de s'être adressé à elle sans la moindre autorité

1. Certains prélats non-anglicans prêchèrent ou célébrèrent dans les Églises anglicanes. — Notons à ce propos qu'à l'ordination de l'archidiacre GOODSCHILD, comme évêque de Kensingtou *(suffragan)* et du chanoine G. Christopher Cutts PEPYS, comme évêque de Buckingham (également *suffragan*, célébrée à la Cathédrale Saint-Paul de Londres le 1er mai sous la présidence du Dr. Ramsey, s'adjoignirent aux évêques anglicans, en qualité de co-consécrateurs, deux évêques vieux-catholiques, RINKEL d'Utrecht et JANS de Deventer et deux évêques de l'Église des Philippines : le primat DELOS REYES et l'évêque PASCO ; ces évêques avaient participé 15 jours plus tôt à la Conférence épiscopale de Cantorbéry.

(*anarmodíos*) et l'on fit remarquer que les efforts du patriarche, chef de l'Orthodoxie, étaient justes. Elle publia également un communiqué pour affirmer que « les publications de quelques pères hagiorites irresponsables n'expriment pas l'opinion générale de notre saint lieu. La proclamation qui a circulé dernièrement a provoqué une circulaire de notre Hiera Koinotis adressée aux vingt monastères, par laquelle elle fait savoir qu'elle considère cet acte comme anti-constitutionnel et on attire l'attention des saints monastères sur le devoir de ne pas répéter un tel geste déplacé » (*Hellinikos Vorras*, 5 avril ; *K*, 22 avril). Ce n'était pas la première fois qu'elle prenait une décision pareille, visant alors et maintenant surtout le P. Théoklitos (cfr *Irénikon*, 1963, p. 230 s.). Celui-ci protesta de nouveau dans le même journal de Salonique qualifié d'« orthodoxotatos ». De fait, ce journal sert surtout de porte-parole au parti fanatiquement opposé au patriarche, ainsi qu'un petit nombre d'autres journaux et périodiques en Grèce et l'hebdomadaire *Hronos* à Istanbul. Pour le P. Théoklitos, la teneur du communiqué et surtout l'assertion de la Hiera Koinotis que cette proclamation ne représente pas l'opinion commune de la Sainte Montagne, ne correspondent pas à la vérité. Il fait sienne l'affirmation d'un autre athonite affirmant que cette proclamation exprime au contraire l'opinion de 95% des hagiorites (*Typos*, mai). On voit ici se répéter la discussion entre l'archevêque Iakovos d'Amérique et l'higoumène Gavriil de Dionysiou à propos des 80% des Grecs pieux pour ou contre la rencontre de Jérusalem et la ligne tracée par le patriarche Athénagoras (cfr *Irénikon*, 1964, p. 99, note 3).

Après avoir donné sa démission comme gouverneur, M. Konst. Konstantopoulos a quitté la Sainte Montagne le 15 janvier et est rentré au service du Ministère des Affaires Étrangères à Athènes. Il fut nommé gouverneur à la fin de 1951 et a rempli sa charge difficile avec un grand dévouement pendant douze ans (cfr *Irénikon*, 1961, p. 369 s.).

Dans la semaine du 5 avril, l'ambassadeur soviétique à Athènes, M. Nikolaj I. Korjoukin et son attaché culturel, M. Vladimir Grenkov firent une visite de plusieurs jours au Rossikon. Ils y furent reçus avec beaucoup de cordialité par l'higoumène Ilian, la communauté et le secrétaire du governatorat

de la Sainte Montagne, M.St. Tsinkas qui remplit *ad interim* les fonctions de gouverneur. L'ambassadeur y donna un interview aux journalistes dans lequel il exprimait l'intérêt du gouvernement soviétique pour le Rossikon. On y apprit aussi que depuis trois mois on examinait au Ministère susdit la question de l'admission au Rossikon d'une quinzaine de moines provenant de l'URSS ; l'ambassadeur envisageait aussi l'aide financière à fournir par le patriarcat russe pour l'entretien et la réfection des bâtiments en très mauvais état. La communauté de Saint-Pantéléimon compte encore 32 moines âgés de 59 à 86 ans ; le plus jeune est l'économe, le P. David (*Ethnikos Kiryx*, 10 et 11 avril).

A la fin de mai, l'archimandrite Juvenalij, recteur de la mission russe à Jérusalem (Israël) lors d'un séjour à Athènes, y annonça l'admission prochaine au Rossikon de 18 novices originaires de l'URSS (*SŒPI*, 28 mai).

Constantinople. — Le 31 mars le Saint-Synode a conféré le titre de métropolite à Mgr Nathanaïl, évêque de Melitoupolis et recteur de l'Athonias et nommé l'archimandrite Meletios Diakandreou, curé à Denver, Colorado, évêque titulaire d'Aristeia. Celui-ci sera consacré le 28 juin et s'établira à Buenos Aires, étant chargé du Xe district (Amérique du Sud) de l'archevêché grec américain. Le 9 avril, l'archimandrite Nikolaos Koutroumpis fut élu métropolite d'Imbros et de Ténédos et consacré le 13 avril. Le 21 avril l'évêque titulaire Aimilianos de Milet reçut le titre de métropolite et le premier secrétaire du Saint-Synode, l'archimandrite Syméon Amaryllios fut élu métropolite d'Irinoupolis. Le diacre Gavriil Premetidis, ordonné prêtre et promu archimandrite, lui a succédé comme premier secrétaire du Saint-Synode. Mgr Syméon reçut la consécration épiscopale le 26 avril. L'archidiacre Agapios fut nommé protosyncelle le 17 juin.

En raison de la tension gréco-turque provoquée par la question de Chypre où les fonctions de président de la république, d'ethnarque et d'archevêque sont exercées par la même personne, les Grecs d'Istanbul et des environs ont été l'objet de plusieurs mesures vexatoires de la part du gouvernement turc qui ont alarmé l'opinion mondiale. Le 10 avril fut ordonné la fermeture

de la typographie du patriarcat ; ainsi *Apostolos Andreas* et *Orthodoxia* ont cessé de paraître. Le dernier numéro d'*AA* (n° 664) date du 1 avril. *Apostolos Andreas* apparaissait depuis juillet 1951. Il avait succédé, après un long intervalle, à la revue hebdomadaire *Ekklisiastiki Alitheia* (1880-1923).

Le 21 avril deux métropolites, membres du Saint-Synode, Mgr Iakovos Tzanavaris de Philadelphie et Mgr Aimilianos Zacharopoulos de Séleucie qui exerçait les fonctions de protosyncelle, furent privés de leur nationalité turque et expulsés du pays. Après un court séjour à Paris et en France, ils se sont rendus aux États-Unis. La même mesure d'expulsion fut appliquée à quatre prêtres, au protopsalte de l'église patriarcale et à des centaines de sujets grecs qui se rendirent en Grèce. Un bon nombre d'Hellènes établis en Turquie ont demandé la naturalisation turque.

Les films des fêtes du Millénaire de l'Athos et de la rencontre de Jérusalem qui avaient été projetés dans quelques écoles grecques furent confisqués pour être examinés le 9 mai par un comité de spécialistes à la direction de la police turque ; ceux-ci devaient faire un rapport sur le caractère nuisible ou inoffensif de ces films. Le gouvernement turc a protesté auprès de l'internonce du Saint-Siège à Ankara contre l'attitude du clergé catholique (à l'étranger) vis-à-vis des Turcs à propos de la question chypriote. Quatre autres métropolites du patriarcat durent subir des interrogatoires et ont été sous la menace d'expulsion, mais elle ne fut pas appliquée. L'expulsion de sujets grecs a continué aux mois de mai et de juin.

Les bâtiments bien modestes du patriarcat sont menacés par un plan d'urbanisation affectant le quartier du Phanar [1].

1. Toutefois le premier ministre Inönü a assuré qu'« il n'y avait pas question d'un échange de la population turque de Chypre avec les Grecs d'Istanbul et que l'on ne pensait pas toucher aux droits du patriarcat, et encore moins le démolir » (*Hronos*, 18 mai). L'orphelinat grec de l'île de Prinkipo (Büyükada) fut évacué et fermé le 21 avril ; les garçons et les jeunes filles ont été hébergés provisoirement aux monastères de Saint-Nicolas (villégiature des instituteurs) et du Christ (Foyer des jeunes ouvrières) sur la même île. Les cérémonis de l'*Epitaphios* et de Pâques (3 mai) se sont déroulées sur recommandation du patriarcat

La diminution de la population orthodoxe en Turquie a encore continué en 1963. *AA*, 12 janvier, 19 et 26 février, signalait pour l'ensemble de l'archidiocèse et des métropoles de Kadiköy et de Tarabya 474 baptêmes et 1044 enterrements (cfr *Irénikon*, 1963, p. 536).

Danemark. — Notre dernière chronique (*Irénikon* 1964 nº 1 p. 89) faisait état d'une invitation adressée par les évêques luthériens danois à une délégation de l'Église Russe pour visiter le Danemark. C'est ainsi qu'en réponse à la visite officielle de l'Église luthérienne danoise à Moscou en 1955, une DÉLÉGATION RUSSE a parcouru le DANEMARK du 8 au 15 avril. Elle comprenait le métropolite PIMEN, de Kruticy et Kolomna, l'évêque ALEXIS (de Tallinn) l'archiprêtre Pavel KRASNOCVETOV, et deux laïcs, Boris Sergeevic KUDINKIN, membre du secrétariat du patriarcat pour les relations avec les Églises de l'étranger, et un interprète, Sergej Grigorievic. La délégation fut accueillie à un service à la cathédrale de Copenhague par l'évêque, le Dr. Westergaard MADSEN, et elle eut l'occasion de participer à plusieurs cérémonies liturgiques et réceptions et de prendre contact avec un certain nombre d'institutions ecclésiastiques luthériennes. A Salling, dans le Jutland, au cours d'un service russo-danois comportant une partie selon la liturgie orthodoxe russe, les leçons furent lues dans les deux langues.

Le Dr. Westergaard Madsen a déclaré que la délégation russe fera au St-Synode des propositions tendant à resserrer les liens entre les deux Églises. — On envisagerait d'envoyer des *visiting professors* dans les universités danoises pour que les étudiants en théologie acquièrent une meilleure connaissance de l'Église russe et l'on envisage aussi l'échange de périodiques [1].

d'une manière très simple, sans processions à l'extérieur des églises, excepté à Tarabyja. L'évangile des Vêpres de Pâques fut seulement chanté en grec, mais en général l'affluence des fidèles était plus grande que d'habitude. La bénédiction et la distribution des œufs de Pâques par le patriarche fut omise ; les années précédentes il en distribuait jusqu'à 40 à 50 mille pendant le temps pascal. Cf. C.-J. DUMONT, *Le Patriarcat œcuménique dans l'épreuve* dans *Vers l'Unité chrétienne*, mars-avril 1964.

1. Cfr *Church News from the Northern Countries*, 12 mai 1964.

On nous communique que les organisateurs avaient d'autre part prévu la VISITE D'UN CENTRE CATHOLIQUE, à savoir le couvent dominicain de Copenhague, geste œcuménique d'autant plus significatif que le pourcentage de catholiques au Danemark n'atteint pas 1%. Au cours de cette visite, l'évêque Alexis a évoqué les contacts qui après plusieurs siècles de silence ont été noués entre Rome et Moscou. Il a rappelé, également la participation de Mgr Charrière et du R.P. Dumont OP au jubilé du patriarche Alexis et la présence d'observateurs-délégués du patriarcat de Moscou au Concile et a exprimé le désir d'une intensification des contacts entre les deux Églises.

Espagne. — La CONDITION DES PROTESTANTS continue de s'améliorer lentement. Toutes les églises et chapelles sauf une sont maintenant ouvertes : 60% n'ont pas de règlement officiel, car elles n'en ont pas fait la demande. Le nouveau statut légal n'a pas encore été publié, et aucune nouvelle bien précise n'a été donnée à ce sujet. Cependant on pense que la nouvelle loi continuera à considérer le prosélytisme comme illégal. La pleine liberté supposerait la modification de l'article 6 du *Fuero* (Charte) des Espagnols, n'autorisant que les cérémonies et manifestations publiques de la religion catholique romaine [1].

Le congrès annuel des communautés protestantes d'Espagne a décidé de créer un nouveau CONSEIL DES ÉGLISES PROTESTANTES auxquelles seront affiliées les quatre formations protestantes principales qui étaient rattachées à la « section espagnole » du Conseil Évangélique d'Espagne.

L'œcuménisme continue de progresser en certains milieux catholiques. La dernière session de mars du Cercle Jean XXIII

1. En fin février, M. GERSTENMAIER, protestant lui-même, et président du Bundestag d'Allemagne occidentale a rendu visite au Général Franco et à M. Castiella. L'entretien a porté sur l'article en question du *Fuero* « qui ne peut être accepté par une mentalité européenne ». Au début de mars, on a également annoncé la visite du modérateur de l'Église d'Écosse ; le professeur James STEWARD. Il devait passer 15 jours eu Espagne pour discuter également avec les autorités de la liberté religieuse des protestants et voir le cardinal de Séville et l'évêque de Malaga. En préparation, le modérateur s'est rendu en Amérique Latine, mais aucune nouvelle n'a été donnée de son voyage dans la péninsule ibérique.

de Salamanque qu'a animé spécialement le P. M. Villain en a été un témoignage éloquent. On a dépassé le stade de l'initiation pour promouvoir l'œcuménisme par des initiatives très ouvertes. Il n'est pas jusqu'à l'Archevêque de Séville, le cardinal J.M. BUENO Y MONTREAL qui, dans sa lettre pastorale « Le mouvement pour l'unité de tous les Chrétiens dans l'Église du Christ », ne souligne les traits caractéristiques de l'œcuménisme catholique, pour marquer la nécessité de reconnaître tout ce que les chrétiens ont en commun, ce qui lui apparaît plus difficile qu'ailleurs étant donné la condition sociologique de l'Espagne. Le cardinal invite d'autre part à bien faire la différence entre les sectes d'une part, et les Anglicans et Évangéliques de l'autre, qui se comportent très normalement et ne se livrent pas à un prosélytisme agressif. Le respect et la charité doivent être réciproques [1].

Finlande. — L'archevêque luthérien Ilmari SALOMIES, personnalité œcuménique et archevêque de Finlande depuis 1951 (avec siège à Turku) qui a atteint sa 71e année, a demandé au président Kekkonen d'être relevé de sa fonction le 1er septembre dernier. L'élection de son successeur aura lieu au début de l'été.

France. — C'est à St-Jean-du-Gard, près de Nîmes que s'est tenu cette année du 1er au 4 mai sous la présidence du professeur R. Mehl, lui-même de l'Église réformée d'Alsace-Lorraine, le SYNODE NATIONAL de l'Église Réformée de France [2]. Deux questions dans un ordre du jour abondant ont particulièrement retenu l'attention de l'Assemblée : celle de l'autorité régionale et celle des relations avec l'Église catholique.

Les conseils régionaux dans l'E.R.F. sont destinés à veiller

1. Voir *H. K.*, mai 1964, pp. 367-68, sur cette lettre pastorale. — Dans une *conférence* publique tenue à *Madrid* et à laquelle assistaieut huit pasteurs, le Card. BEA a déclaré que « tout baptême valable, même conféré hors de l'Église catholique, unit organiquement le baptisé au Christ et à son corps mystique, l'Église, et lui accorde la grâce d'être fils adoptif de Dieu. Tous ceux qui ont été baptisés valablement sont donc frères dans le Christ ». Cfr *SŒPI*, 28 mai.

2. *Réforme*, 9 mai ; *SŒPI*, 14 mai ; *ICI*, 15 mai.

à l'exécution des décisions des synodes nationaux et à assurer, dans leur secteur, la continuité du gouvernement ecclésiastique. En conformité avec le rapport du pasteur A. BLANCY il a été décidé, sans mettre en cause le rôle fondamental qui revient à la communauté locale, de donner une signification pastorale plus marquée à la charge personnelle de PRÉSIDENT de ce CONSEIL RÉGIONAL :

Celle-ci est ainsi envisagée comme « une autorité de gouvernement s'exerçant sur les Églises (régionales) de façon continue, en gardant leur unité dans le Christ » et d'autre part, comme « un ministère de nature pastorale qui constitue une charge et une responsabilité personnelle » On ne peut nier que sans porter atteinte à la conciliarité réformée cette charge présidentielle ne revête ainsi un certain caractère « épiscopal », au plan pastoral, qui est précisément en jeu. Il s'agit selon les termes du prof. J. Bosc « moins d'administrer un groupe d'Églises, que de « paître » une union d'Églises de veiller à son unité, à son édification, à l'accomplissement d'une mission commune [1].

L'autre question importante à l'ordre du jour était celle du DIALOGUE AVEC ROME.

Dans son rapport général, le pasteur P. BOURGUET s'est montré plutôt réservé. Il a déclaré « songer à l'opinion des absents qui sont légion, par où j'entends la multitude de ceux que l'on a préparés depuis le 25 janvier 1959 à contempler des choses extraordinaires qui ne les voit guère venir et qui n'ont aucune tribune pour livrer leurs réflexions ». M. Bourguet a en outre critiqué certaines expressions de Paul VI, comme la porte du bercail. « Ce langage poursuivit l'orateur qui fut celui de Bossuet bien avant Paul VI peine tous ceux qui sont convaincus d'appartenir déjà par la nouvelle naissance à Jésus-Christ, le bon Pasteur dont l'autorité est incessible, de telle sorte que toute autre invitation les meurtrit non dans leur fierté, mais dans leur piété évangélique ». M. HÉBERT ROUX observateur au Concile au nom de l'Alliance Réformée, a dans un important exposé, au contraire, insisté sur les aspects positifs du dialogue avec Rome, à la lumière du Concile et sur les exigences qu'il pose à la conscience protestante. Rome doit entreprendre « une recherche en profondeur dans le domaine de l'ecclésiologie, qui la

1. Cfr l'article de Jean Bosc, dans *Réforme* du 9 mai.

conduise à analyser de façon nouvelle la signification théologique du schisme ». Il faut « discerner les motifs déterminants qui ont entraîné la rupture ». « La question se pose aux Églises de la Réforme de savoir si en tant que telles elles sont en mesure d'assumer la tâche d'un tel dialogue (...) Le protestantisme ne pourra pas se dispenser d'élaborer une doctrine de l'unité et de la catholicité qui dépasse les réactions antiromaines ».

Le synode a lui-même encouragé vivement la poursuite du dialogue tout en en rappelant les exigences en termes qu'on ne peut qu'approuver. Il a renouvelé pour deux ans, par 77 oui contre 4 non et 2 votes nuls, le mandat confié lors du synode de Mulhouse au pasteur Hébert Roux, en lui recommandant de « donner priorité aux tâches relevant du dialogue et à l'étude des développements que pourront leur donner les prochains travaux du concile [1] ». Des recommandations spéciales sont adressées aux conseils régionaux [2].

L'hebdomadaire réformé français, RÉFORME, fondé en 1945 dont le rédacteur en chef est le pasteur, Finet organe vivant, ouvert et généralement apprécié dans les milieux catholiques, a célébré la sortie de son numéro 1001. Aux réunions qui eurent lieu à cette occasion prirent la parole, sur le Concile Vatican II, MM. Hébert Roux, Olivier Clément et le P. Le Guillou. Le dimanche suivant se célébra un culte au Temple réformé de l'Étoile, où le Pasteur Finet donna la prédication. *Irénikon* joint ici ses vœux, en souhaitant, qu'avec la franchise qui le caractérise, *Réforme* continue à être un instrument de dialogue efficace et toujours plus lu.

Différentes manifestations eurent lieu en France à l'occasion du 4[me] centenaire de la mort de Calvin [3].

1. Notons toutefois à ce propos que M. Hébert ROUX ne figure plus au nombre des trois observateurs qui représenterout à la 3[e] session, l'Alliance réformée mondiale. Ce sont le pasteur Alan MAC ARTHUR (Écosse), le prof. V. SUBILLA (vaudois de Rome) et le prof. J. N. THOMAS (U.S.A.). Ce sera là sans doute une déception pour beaucoup.

2. Le synode a par ailleurs décidé que pour les prêtres catholiques devenus pasteurs de l'Église Réformée [on en compterait une vingtaine ces dernières années] la consécration pastorale sera précédée d'un « préambule liturgique » attestant la continuité dans l'exercice du ministère, à côté de la rupture théologique. Cfr *SŒPI*, 14 mai.

3. Un timbre spécial a été émis en France et trois en Belgique.

Grèce. — Sous la direction effective du professeur et académicien H. Alivizatos comme vice-président, la commission chargée de l'élaboration de la nouvelle charte constitutionnelle de l'Église de Grèce a terminé son travail en avril. Le projet, après examen au Ministère de l'Instruction et des Cultes, sera présenté au Synode de la Hiérarchie et ensuite au Parlement. Entretemps le Saint-Synode s'est occupé dans plusieurs de ses sessions (31 mars, 7 et 14 avril) de la question des onze métropoles vacantes sans prendre aucune décision ; le siège de Syros est vacant depuis octobre 1960. Le nouveau projet prévoit la possibilité de promotion de métropolites ayant un siège à au moins sept sièges plus importants. Autres questions discutées : la situation légale des Témoins de Jéhovah (Chiliastes) et les mariages célébrés par les prêtres paléoïmerologites. D'après le Saint-Synode ces mariages ne sont valides que s'ils sont célébrés par des prêtres ordonnés par des évêques canoniques ayant la succession apostolique : ceci n'est pas le cas de la plupart des évêques paléoïmerologites (*En*, 15 mars et 1 mai).

Depuis 1946 à janvier 1960, 420 Témoins de Jéhovah ont été poursuivis en justice pour prosélytisme au préjudice de la religion dominante. Plus de 100 personnes parmi eux ont été condamnés pour ce délit par les différents tribunaux correctionnels entre 1957 et janvier 1960 (*Archeion ekklisiastikou kai kanonikou dikaiou*, 1964, p. 57).

Le nouveau gouvernement Papandreou veut introduire une grande réforme dans l'enseignement. Dans ce programme figure une scolarité obligatoire de neuf ans (6 ans d'école élémentaire et 3 ans de progymnase). La latin a été rayé du programme des gymnases (autrefois on l'apprenait pendant deux ans) et aussi du nouveau programme approuvé le 19 décembre 1963 pour la Faculté de théologie de Salonique. Celui-ci prévoit pour les cours trois sections : 1) théologie, 2) pastorale, et 3) service ecclésiastique et social. Dans toutes les sections on prévoit « une langue étrangère » pendant les deux premières années (*E*, 1 avril 1964). On a décidé l'érection d'une « Académie patriarcale d'études patristiques » au monastère patriarcal des Vlatades à Salonique (*En*, 15 mars).

Deux métropolites, cinq professeurs de théologie (Alivizatos,

Bratsiotis, Christou, Konidaris et Siotis) et le conseiller Kourkoulas forment la commission nommée par le ministère de l'Instruction qui, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, devra proposer les meilleurs moyens pour améliorer la formation déficiente du clergé (*En*, 1 mai).

A cause, en dernier lieu, d'un désaccord entre les professeurs de théologie membres du conseil d'administration de l'*Apostoliki Diakonia* et les autres membres (l'archevêque-président et deux métropolites) la place de directeur-général de cette institution reste joujours vacante depuis la démission du professeur Phytrakis (cfr *Irénikon*, 1962, p. 388 s.).

Le 19 février le Saint-Synode a remis la décision finale au sujet de la rencontre de Jérusalem [1], après étude de tous les éléments, au synode de la hiérarchie, seule compétente dans cette matière (*En*, 1 mars). Comme suite à l'action entreprise par l'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostomos, contre les efforts unionistes du patriarche Athénagoras, une série de publications anti-unionistes et anti-catholiques ont vu le jour à Athènes. Ainsi le petit livre du métropolite Chrysostomos d'Argolide (Navplion), *Pseudenotika* est surtout dirigé contre le patriarche [2]. Pour le médecin Alexandros Kalomoiros, *Contre les Unionistes. Humbles pensées d'un orthodoxe sur les efforts d'union de l'Une, Sainte, Catholique et Apostolique Église avec les soi-disant Églises de l'Occident. Prologue et illustrations de Photis Kontoglou* [3], « tous ceux qui parlent d'' Union des Églises ' renient tout simplement le Christ et son Église » (p. 17). « Ils n'ont pas compris pourquoi le Christ est venu sur terre » (p. 22). Le même Photis Kontoglou a publié dans *Ho Ephimérios*, nos 5-12, une longue série d'articles dont

1. Un exposé complet en grec de la rencontre vient d'être publié par le R. P. Grigoriou, rédacteur de *Katholiki*, sous le titre : *Χρονικὸν συναντήσεως Πάπα Παύλου ΣΤ' καὶ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἀθηναγόρου Α'*. Athènes, 1964 ; in-8, 71 p.

2. Métropolite d'Argolide Chrysostomos, *Ψευδενωτικά*. Athènes, 1964 ; in-8, 99 p.

3. Alex. KALOMOIROS, *Κατὰ Ἑνωτικῶν*. Athènes, Astir, 1964 ; in-8, 114 p. Signalons encore : Archim. Chr. A. KALYVAS, *Παπικὸς ὁλοκληρωτισμός*. Ano Glyphada, Kypséli, 1964 ; in-8, 156 p. et Nik. D. MANIAS, *Ἱστορικὰ δεδομένα διὰ τὸ σχίσμα καὶ τὴν Ἕνωσιν τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας*. Athènes, 1964 ; in-8, 56 p.

le premier est intitulé : « Quelle est l'Église du Christ d'après l'Évangile » et les suivants : « Qu'est-ce l'Orthodoxie et qu'est-ce le Papisme » où l'on peut lire beaucoup d'assertions outrageantes. Là où il traite de l'Église catholique, il n'y a guère une phrase qui ne soit injurieuse pour elle et cela dans une revue (supplément d'*Ekklisia*) à laquelle toutes les paroisses sont abonnées d'office. En même temps *Ekklisia* (n°s 6 ss.) réédite le livre de l'archevêque d'Athènes Chrysostomos Papadopoulos (†1938), *La primauté de l'évêque de Rome*, Athènes, 1930, revue par l'auteur (cfr *Irénikon*, 1931, p. 384 ss.). Le but de cette réédition est « l'éclaircissement scientifique indispensable à l'occasion des efforts unionistes » (p. 144).

Dans ce contexte, on peut lire aussi une conférence de l'archimandrite Chrysostomos Gialouris, prononcée au *Parnassos* le 23 mars, le lendemain de la fête de l'Orthodoxie : « Fiers de notre Orthodoxie » (*E*, 15 avril et 1 mai).

La plus grande partie du livre de M. Panteleimon V. Paschos, *Amour de l'Orthodoxie. Saints de l'Église orthodoxe et chapitres katanyktiques de spiritualité orthodoxe ornés de beaucoup d'icones byzantines* [1], présente des allocutions pour la Chronique orthodoxe de la semaine au Programme I de l'Institut National de la Radio de Grèce (EIR). Le ton en est plus irénique. M. Paschos s'est inspiré surtout des Pères de l'Église orthodoxe, spécialement des Pères de la vie monastique, pour exposer au fil de l'année liturgique, ce que les fêtes des mystères du Christ et des saints peuvent enseigner aux fidèles. Chez lui on ne trouve guère ce que *Contacts*, n° 45 (1964) p. 3 décrit comme « triomphalisme » orthodoxe :

« C'est l'orgueil des faibles qui vampirisent un passé grandiose au lieu d'en dégager l'esprit et ses exigences précises. Le « triomphalisme » orthodoxe, c'est de parler de l'unité de l'Orthodoxie, voire au nom de cette unité, sans rien faire pour qu'elle s'exprime (d'où l'importance, a contrario, des deux consultations de Rhodes). C'est d'exalter la haute spiritualité de la tradition monastique pendant que les monastères se vident (d'où l'importance, a contrario,

1. P. V. Paschos, Ἔρως Ὀρθοδοξίας. Athènes, Astir, 1964 ; in-8, 459 p.

d'une possible internationalisation de l'Athos). C'est de mépriser les « hétérodoxes » sans se donner la peine de les connaître, et prétendre posséder la vérité quand on l'enfouit dans la terre comme le talent du serviteur infidèle (d'où l'importance, a contrario, de la rencontre de Jérusalem, si la méfiance ou démagogie n'en stérilisent pas la signification symbolique). Un tel « triomphalisme », qui est refus de reconnaître ses faiblesses pour affronter les humbles tâches du présent, témoigne d'un manque de foi dans l'Église ».

Le 13 avril a eu lieu pour la première fois à Athènes dans une salle publique une conférence sur les rapports entre les deux Églises à laquelle ont pris la parole un prêtre orthodoxe, le R.P. Georgios Pyrounakis et un catholique, le R.P. Elpidios Stephanou A.A. A la fin, quelques jeunes gens ont voulu protester contre le fait en distribuant des brochures anti-unionistes (*K*, 15 avril ; *P*, avril).

Dans « Théories irrecevables sur l'*Unam Sanctam* » (*E*, nos 7-12), le professeur P. Trembelas s'en prend à l'article *Una Sancta*, publié par le R.P. Afanassieff dans *Irénikon*, 1963, p. 436-475.

Les quatre patriarcats orthodoxes étaient représentés aux funérailles du roi Paul, le 12 mars ; le patriarche Venediktos de Jérusalem était venu en personne. L'archevêque de Chypre Mgr. Makarios y participait comme chef d'État et l'archevêque Iakovos d'Amérique y fut présent avec Madame Johnson et M. Truman, comme délégué du gouvernement des États-Unis. Lors du dîner offert aux délégations le 15 mars, l'archevêque Chrysostomos d'Athènes compara l'épreuve infligée à l'Orthodoxie par la mort du roi à celle causée par l'activité unioniste précipitée du patriarche Athénagoras.

On trouve une appréciation plus juste et plus positive de la rencontre chez le professeur Ioannis Karmiris, *La fin de la IIe période du concile du Vatican et la rencontre des patriarches de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome* (*E*, 15 mars). Il y insiste sur ce qui doit précéder le dialogue envisagé et explique dans quel esprit celui-ci doit avoir lieu, « sans les anciennes inimitiés et préjugés et exigences sur la primauté, la préséance, le premier

siège, mais dans un esprit sincèrement chrétien, dans la charité et dans l'humilité »[1].

L'exposition *Art byzantin art européen* a été inaugurée le 1er avril par le roi Constantin. C'est la plus large exposition de ce genre qui a lieu après celle de Paris de 1931. A côté de la Grèce qui a fourni 365 objets d'art, 16 autres pays y ont contribué, parmi lesquels la Roumanie, la Yougoslavie et le Vatican. On peut y admirer près de 660 œuvres d'art parmi lesquelles il y a 120 icones. Le travail principal du rassemblement et du catalogue a été accompli par le professeur Manolis Chatzidakis, directeur du Musée Byzantin et secrétaire général du comité exécutif. Les professeurs Grabar, Demus, Runciman et Orlandos ont collaboré à l'introduction du catalogue qui a paru en grec, en anglais et en français.

PALÉOIMEROLOGITES. — Le nouveau ministre de la Grèce du Nord, M. Taliadouris, a ordonné que cesse dans son territoire, toute persécution des Paléoïmerologites jusqu'à l'arrangement définitif de la question du vieux calendrier (*PhO*, 23 mars). Sur l'île de Crète, des églises paléoïmerologites fermées depuis 12 ans ont été réouvertes sur ordre du vice-Ministre de l'Intérieur M.N. Exarchos (*Pho*, 11 mai). Le 6/19 avril est décédé à Aigaléo l'évêque Ioannis de Thèbes et de Levadeia du groupe B. Il fut enseveli le lendemain au monastère de Kératéa (*KEO*, avril et mai). Né en 1906, il appartenait à une famille dont le père, la mère et cinq fils sont entrés au monastère ; un de ses frères est l'actuel évêque Vissarion de Trikkala.

Jérusalem. — Par les soins de l'archimandrite Iakovos Kapenekas, directeur de la revue *Nea Sion*, la confraternité grecque du Saint-Sépulcre a publié un *Hagiotaphitikon Himerologion 1964*, in-12, 208 p. augmenté de trois parties, « proskynimatique », administratif et liturgique. La première partie indique, à la fin, les travaux entrepris sur les Saints-Lieux grecs depuis

1. Le professeur Karmiris vient de consacrer un livre au même thème : *'Ορθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. I. 'Η Β' Βατικάνειος Σύνοδος καὶ ἡ ἔναντι αὐτῆς καὶ τῶν ἑνωτικῶν τάσεών της θέσις τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας*. Athènes, 1964 ; in-8, 151 p.

1911 ; la deuxième partie nous apprend que vers la fin de 1963 le patriarcat ou la Confraternité comptait 12 archevêques et un métropolite (de Nazareth), 29 archimandrites, 10 protosyncelles, 15 hiéromoines, 16 diacres, 28 moines et 21 candidats. Dans les 40 paroisses de Jordanie (8 sont vacantes) il y a 51 prêtres (arabes) ; en Israël sur 19 paroisses (4 vacantes) il y a 17 prêtres (arabes) ; tous reçoivent leur salaire du patriarcat. Tandis que l'on indique le nom de tous les membres de la confraternité, ceux des prêtres arabes (mariés) n'y figurent pas. En 1963 on a inauguré à Amman la nouvelle église patriarcale de l'Annonciation dont la construction a été rendue possible par les aumônes des Hellènes. La partie liturgique du calendrier fournit le texte *(Typiki Diataxis)* des cérémonies de Noël à Bethléem, du lavement des pieds du Jeudi-Saint, de l'Épitaphios dans l'Anastasis, du Saint Feu, de la Résurrection et des Vêpres de Pâques au Saint Tombeau et de l'Épitaphios de la Théotokos à son tombeau à Gethsémani, lors de la vigile du 15 août. De fait, nulle part au monde le drame liturgique du mystère du salut représenté dans la langue des Évangiles ne peut être mieux compris, les textes ayant été souvent composés pour et à l'endroit même. Malheureusement ce n'est plus la langue du peuple autochtone.

Liban. — Le T.R.P. Karekine SARKISSIAN, recteur du séminaire d'Antélias et observateur à la première session du concile, ainsi que le T.R.P. Ardavast TERTERIAN, observateur à la seconde session, ont été SACRÉS ÉVÊQUES à Antélias, au mois de janvier 1964. Le Saint-Siège romain avait envoyé Mgr WILLEBRANDS et le T.R.P. DUPREY pour assister à leur sacre, tandis que l'Église Arménienne catholique envoyait Mgr Mesrop TERZIAN, vicaire-général du Patriarcat arménien catholique. Ensuite le Patriarche uni Ignace BATANIAN, est allé lui-même féliciter les nouveaux évêques et inviter le catholicos de Cilicie KHOREN I[er] et les deux nouveaux évêques à un repas au siège du patriarcat arménien catholique à Beyrouth. L'invitation a été acceptée, et c'est la première fois, depuis la constitution du patriarcat catholique, qu'un tel geste a lieu. Les entretiens ont porté sur les problèmes intéressant les deux communautés.

Par ailleurs un accord est intervenu récemment entre les deux catholicosats arméniens d'Étchmiadzin et d'Antélias, relativement à la diaspora qui, avant le rétablissement de l'unité en novembre dernier, avait été l'objet de contestations auxquelles nous avons fait allusion.

Selon cet accord, ANTÉLIAS peut envoyer des évêques en Iran, Grèce, États-Unis et à Marseille, mais ces diocèses restent sous la juridiction nominale d'ETCHMIADZIN.

Le Cardinal LERCARO a fait le 12 avril à Beyronth une conférence très remarquée (Liturgie et œcuménisme), dont on trouvera le texte ci-après p. 288.

Suède. — Du 12 au 18 juin se sont déroulées les cérémonies de HUITIÈME CENTENAIRE de la fondation de l'archevêché d'UPPSALA. C'est en effet en 1164 que le moine cistercien anglais Stephan, du monastère suédois d'Alvastra fut consacré par l'archevêque danois, Eskil de Lund, dans la cathédrale de Sens, en présence du pape Alexandre III. Une nouvelle province ecclésiastique fut alors constituée avec sept diocèses. L'Église actuelle de Suède en comporte 13. Le Dr. Gunnar Hultgren est le 65e archevêque d'Uppsala, dans la succession « historique » [1].

Yougoslavie. — L'Assemblée épiscopale de l'Église orthodoxe serbe a pris une décision finale dans l'affaire du SCHISME créé par l'évêque serbe d'Amérique du Nord, DIONISIJE Milivojevic. Réunis en assemblée plénière pour la session annuelle régulière du 27 février au 7 mars 1964, les évêques résidentiels, sous la présidence du patriarche Germain, « ayant à s'occuper du cas douloureux et unique dans l'histoire de l'Église serbe », le schisme provoqué par l'ex-évêque d'Amérique et Canada, Dionisije, décidèrent à l'unanimité de priver celui-ci de son rang épiscopal et de le réduire à l'état laïc. Cfr ce qui a été dit plus haut, p. 250. L'affaire du reste continue.

Dans la même session, l'Assemblée épiscopale décida d'ouvrir à Sremski-Karlovci une SECTION AUXILIAIRE de l'ÉCOLE DE

1. Cfr *Altkatholischer Kirchendienst*, 1er mai.

THÉOLOGIE S. SAVA et une nouvelle école théologique dans le monastère de Krk, en Dalmatie (*Glasnik*, mars 1964).

Mgr. Josip UJČIĆ, archevêque latin de Belgrade et administrateur apostolique du Banat de Yougoslavie, est décédé le 24 mars 1964.

Né à Pazin en Istrie le 10 février 1880, il fut nommé à l'archevêché de Belgrade le 2 novembre 1936 et consacré le 7 mars 1937. Après la guerre de 1941-45, il présida pendant quelques années la conférence épiscopale de Yougoslavie. En mars 1961 un coadjuteur avec droit de succession lui fut donné en la personne de S.E. Mgr Gabriel BUKATKO, exarque des catholiques de rit byzantin de Yougoslavie et évêque de Križevci. Aux funérailles, célébrées dans la cathédrale du Christ-Roi à Belgrade, le patriarche serbe German se fit représenter par l'évêque de Slavonie EMILIJAN et l'archimandrite CVETKOV ; on nota également une délégation du clergé diocésain orthodoxe. (cfr *Vesnik*, n° 355, 1er avril 1964, p. 2).

Ajoutons que l'Église Orthodoxe de Serbie qui avait déjà approché le COE à Genève a remis à M. Visser 't Hooft une DEMANDE OFFICIELLE pour être admise au CONSEIL, lors du passage de ce dernier à Belgrade. Le prochain comité aura à examiner la candidature.

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le 15 avril a eu lieu au collège de St Mary-in-the-Woods, Indiana, une RENCONTRE tout à fait dans l'esprit et un peu dans les formes de celle de Jérusalem, entre l'ARCHEVÊQUE ORTHODOXE de l'Archidiocèse relevant du patriarcat orthodoxe d'ANTIOCHE, ANTHONY BASHIR, et l'ARCHEVÊQUE CATHOLIQUE SCHULTE d'Indianopolis [1]. C'est devant une foule d'étudiants et de personnalités, que les deux prélats échangèrent un salut amical sous le feu des photographes et aux applaudissements respecteux de la foule. Durant vingt minutes ils conversèrent entre eux, ainsi qu'avec des membres de leur suite et avec les directrices du collège présidé par la

1. Voir : *The Word*, mai 1964, organe de l'Archidiocèse orthodoxe d'Antioche aux U.S.A.

supérieure générale des SOEURS DE LA PROVIDENCE. Une réception et un dîner suivirent, après lequel l'archevêque Bashir, venu spécialement de New-York pour cette rencontre prononça un discours très constructif sur les « Possibilités de la Réunion orthodoxe et catholique-romaine » [1]. L'archevêque suggéra la formation, à l'initiative du pape, d'une commission de théologiens et canonistes catholiques et orthodoxes sous l'égide des deux primats de l'Occident et de l'Orient afin de déblayer quelque peu le terrain « et qui pourrait bien conduire à une unité éventuelle ». La difficulté principale est celle de la papauté, mais l'heure semble être venue où « les deux enseignements mutuellement exclusifs d'une Église infaillible et d'un primat infaillible pourraient être reformulés de manière à synthétiser les deux traditions à un niveau nouveau et plus élevé » [2]. L'archevêque ne partage pas l'opinion de quelques théologiens orthodoxes occidentaux sur les erreurs radicales de la tradition occidentale : il voit là un « provincialisme théologique dont nous avons eu plus qu'assez durant une période plus longue encore que les neuf siècles où nous avons vécu séparés ». Il invite au respect des *théologoumena*, mais en tant que tels [3]. Il met par ailleurs en garde contre le mauvais prosélytisme, sans condamner l'uniatisme en lui-même, bien que ce dernier se soit rendu souvent coupable des pires déviations à ce sujet. Un hommage de gratitude est rendu au patriarche Maximos IV dont l'archevêque résume les observations au Concile sur le second chapitre du schéma « De Ecclesia ». C'est en allant peut être au-delà dans le sens

1. On trouvera le texte auglais intégral de ce discours dans *The Word*, nº cité p. 3-5.

2. Pour éviter l'exploitation du discours par la presse populaire l'archevêque insiste sur le fait que ses propositions sont faites, en toute loyauté à l'Église Orthodoxe, qu'il considère comme la seule Église sainte, catholique et apostolique.

3. « Et donc isolons les différences essentielles qui relèvent de la foi et plaçons dans leur propre perspective les *theologoumena* ou opinions théologiques privées qui existent eutre l'Orthodoxie en général et Rome en général, comme ils existent dans nos confessions respectives entre thomistes et scotistes ou entre les dis iples de Khomiakov, de Bulgakov et de Khrapovitsky d'autre part. Ce n'est pas le moment d'isoler les différences mineures de mentalité ou d'attitude et de les exagérer ».

de l'ancienne tradition que le prélat met son espérance, pour la réunion entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Anglicans. — La formation de la COMMISSION DE L'ARCHEVÊQUE de Cantorbéry sur les relations avec les catholiques romains constitue une étape importante, comme nous l'avions souligné dans la précédente chronique. Tout récemment a été publiée la LISTE des trente-trois membres qui feront partie de cette commission, sous la présidence du Dr. J. N. D. KELLY. Mentionnons parmi ceux-ci : O.S. TOMKINS, évêque de Bristol ; J.R.H. MOORMAN évêque de Ripon ; L.M.S. DU TOIT, doyen de Carlisle ; Canon CANT, d'York ; canon PAWLEY, d'Ely ; le Rev. J.C. DICKINSON, professeur d'histoire ecclésiastique à Birmingham ; l'évêque de Llandaff W.G.H. SIMON ; le doyen de Westminster E.S. ABBOTT ; le Rev. F.P. COLEMAN ; le Prebendary C.L. GAGE-BROWN. On lira la liste complète dans *CT* du 18 mai. Les nominations nous paraissent, du moins pour la plupart, excellentes.

Luthériens. — Le comité directeur de l'INSTITUT DE RECHERCHES ŒCUMÉNIQUES de la Fédération luthérienne mondiale de Strasbourg, qui doit s'occuper tout particulièrement du catholicisme romain, a appelé à la tête de la recherche théologique le Dr. Vilmos VAJTA, directeur du département théologique de la FLM. Le professeur SKYSDGAARD initiateur de l'institut, restera le directeur de cet institut sans toutefois s'installer à Strasbourg. Il est intéressant également de relever le programme de recherches relatif au catholicisme. Au cours d'une première étape, il comportera l'étude de la Constitution liturgique de Vatican II, qui nous parait avoir intéressé tout spécialement les luthériens, et d'autre part l'ensemble des problèmes du dialogue avec l'Église romaine. Des recherches parallèles se poursuivront vis-à-vis des théologies orthodoxe, anglicane et réformée.

Anglicans et autres chrétiens. — La question de l'UNION AVEC LES MÉTHODISTES continue à susciter des prises de position en sens divers. Au niveau des deux provinces anglicanes les Convocations de Cantorbéry et d'York se sont trouvées aux

sessions de mai en désaccord sur la manière dont les laïcs doivent se prononcer sur le projet. Cantorbéry voudrait que ce soit la *Church Assembly* tout entière qui intervienne ; York préfère que ce soit la seule chambre des laïcs, afin de ne pas empiéter sur les Convocations. Les deux archevêques avaient en effet décidé de présenter le rapport à l'*Assembly* en juillet ou novembre afin que les Convocations aient tout le temps d'étudier le verdict de cette dernière avant de prendre une décision finale en mai de l'an prochain. On prévoit une motion de compromis donnant satisfaction aux deux Convocations [1].

Parmi les réactions en sens divers sur le fond même du problème, un groupe de 30 méthodistes opposés aux propositions recommandent un *Covenant solennel* entre les deux Églises afin de faire progresser lentement l'union organique. En multipliant la pratique de l'intercommunion on créerait un climat plus favorable à de nouvelles conversations [2]. Parmi les signataires figurent le Dr. Norman Snaith et le Rev. T.D. Meadley adhérents du rapport minoritaire. D'autre part, 40 prêtres anglicans et 22 ministres méthodistes, demandent le RETRAIT du Rapport et la poursuite des conversations entre *toutes* les Églises chrétiennes. Les anglicans comprennent un certain nombre d'anglo-catholiques avancés. Enfin des membres de l'*Anglican Evangelical Group* (Évangiles libéraux) réunis à *Selwyn College*, Cambridge, approuvèrent à une large majorité les « propositions actuelles comme présentant le meilleur espoir de progrès ». Quelques membres cependant se montrèrent plus réservés à propos du service de réconciliation [3].

1. *CT*, 8 mai.
2. *CT*, 1er mai.
3. *CT*, 17 avril. — A ce propos *CEN* s'inquiète, à lire les interprétations opposées du Dr. Fisher et de son successeur à Cantorbéry, et se demande comment pourront, dans ces conditions, se faire une opinion les membres moins éminents de l'Église d'Angleterre. L'un des négociateurs du rapport, le chanoine E. W. KEMP de tendance anglo-catholique (dont le rôle en 1955 avait été important pour faire admettre la validité des ordinations de la *Church of South India*) a publié en mars un opuscule sur le Rapport (*The Anglican Methodist Conversations, A Comment from within*) où il admet une certaine ambiguïté : il était impossible dans le cadre du plan de laisser les méthodistes sans ce rite. Le rite proposé est-il une ordination ?, on ne peut répondre simplement ni « oui » ni « non.

Pour la première fois depuis leur rétablissement il y a 120 ans les Convocations — qui d'ailleurs n'eurent pas grand chose à faire à cette session [1] accueillirent des INVITÉS de marque membres de l'Église PRESBYTÉRIENNE : ils lurent des messages traitant de l'état des relations entre les deux groupes d'Églises, ranimant ainsi un peu l'intérêt pour des négociations qui malheureusement en trente ans n'ont pas abouti à des résultats très concrets [2].

Des difficultés se sont récemment manifestées au cours des conversations relatives au PLAN D'UNION de six communions américaines dont les Épiscopaliens [3], — plan connu sous le nom d'EUGEN CARSON BLAKE —, lors de la TROISIÈME CONSULTATION tenue à Princeton, N.J. du 13 au 16 avril. Les représentants des Églises épiscopalienne et méthodiste ont déclaré que leurs Églises n'étaient pas encore prêtes pour la rédaction d'un plan [4].

Les objections des méthodistes, mises en avant le 15 avril par Charles C. PARLIN, tiennent au fait qu'ils sont les seuls à insister sur l'abstinence totale d'alcool et aussi du jeu, mais

Mais ce qui lui apparaît clair c'est que « quoiqu'il en soit du statut antérieur des méthodistes, à la fin du service de réconciliation, ces derniers et les anglicans seront également prêtres dans l'Église de Dieu au sens où l'Église d'Angleterre comprend cet office ». Le Rév. Michael BRUCE, curé de Saint-Marc, Audley Street (dont le rôle fut également appréciable en 1955) au cours d'une réunion avec des méthodistes dans le Lincolnshire a donné les mêmes assurances aux anglicans de tendance catholique, en reprenant des vues semblables à celles du chanoine Kemp. Une question assez débattue en ce moment dans la presse porte sur un point qui peut paraître relativement secondaire par rapport à d'autres, à savoir l'usage en règle générale par les méthodistes de jus de raisin non fermenté.

1. Les Convocations vont être dissoutes en même temps que le Parlement et l'on va bientôt procéder aux nouvelles élections.

2. L'Église anglicane de Nouvelle Zélande, a décidé à son récent synode général d'entrer en négociations officielles avec les presbytériens, méthodistes, congrégationalistes et les *Churches of Christ*, en vue de la constitution d'une Église Unie. Participeraient également les évêques anglicans de Polynésie et Malaisie. Des commissions ont été formées (*CT*, 1[er] mai). — Ce même synode a décidé de permettre aux non-anglicans de communier aux autels anglicans dans des circonstances particulières (*ibid.*, 15 mai).

3. Épiscopaliens, méthodistes, presbytériens Unis, Disciples, Frères Évangéliques unis et Église Unie du Christ.

4. Cfr *CT*, 1[er] mai, « American Union Talks run into Difficulties ». *LC*, 3 mai. « Consultation Sees Progress (Caroll E. Simcox).

par ailleurs les divergences avec les anglicans portent sur le ministère et la pratique de l'*open communion* courante chez les méthodistes, et celles avec les Disciples sur le baptême par immersion reçu chez ces derniers. Les épiscopaliens semblent seulement ne pas vouloir hâter les choses. Ils attendront au moins trois ans avant de se faire autoriser par la Convention épiscopalienne à procéder à la rédaction d'un plan. Il y a néanmoins accord général sur la nécessité d'un gouvernement par des évêques et également sur une diversité de pratique, voir de théologie, dans le domaine sacramentel, notamment sur l'Eucharistie.

Les conversations se poursuivront l'an prochain du 5 au 8 avril à Lexington, Ky. A ces consultations assistent deux observateurs-consultants catholiques, Mgr W. BAUM, vice-chancelier du diocèse de Kansas City et le Père George H. TAVARD l'œcuméniste bien connu. Selon *L.C.* ils se sont montrés intéressés et voient dans ces négociations un pas important sur la route de l'unité [1].

Mouvement œcuménique. — Le quartier général du COE a été transféré à la mi-avril à la nouvelle adresse, Faubourg du grand Saconnex, 150 route de Ferney à Genève. Le bloc central (hall d'entrée, chapelle, zone d'exposition), nécessitant encore beaucoup de travaux, l'inauguration solennelle des bâtiments n'aura pas lieu avant un certain temps.

La CONFÉRENCE CHRÉTIENNE D'ASIE ORIENTALE (CCAO) fondée en 1959 lors de la première Assemblée à Kuala Lumpur et groupant 150 Églises d'Asie, a tenu sa SECONDE ASSEMBLÉE à BANGKOK du 25 février au 5 mars 1964 [2]. Elle a porté son attention sur tous les problèmes qui intéressent aujourd'hui ces Églises.

1. Notons que, sur l'autre aile œcuménique, la « commission de l'Église protestante épiscopale américaine pour la collaboration avec les Églises orientales et vieille-catholique », prépare un rapport, qui sera soumis à la Convention générale, en octobre. Selon *SŒPI*, 28 mai, il doit décrire la manière « dont ces Églises pourraient reconnaître la foi les unes des autres et collaborer en vue de réaliser une unité authentique ».

2. Cfr *SŒPI*, 5 et 12 mars.

Celles-ci furent invitées à laisser dans l'ombre leur confessionalisme et traits distinctifs et à mettre l'accent sur tout ce qu'elles ont ensemble à confesser devant le monde. L'Assemblée a décidé de consacrer, durant les quatre années qui viennent, le travail de la CCAO à la formation chrétienne des laïcs en Asie, et cela en particulier à l'aide d'une série de consultations nationales. Dans une conférence tenue devant l'Assemblée, un laïc, M. M. Thomas, a exhorté les Églises à introduire la notion de personne dans tous les domaines de la vie publique afin d'éviter que la révolution asiatique ne s'érige sur des valeurs non-personnelles. L'Assemblée a donné également des normes pour le service missionnaire afin que ce dernier apparaisse comme une responsabilité commune de l'Église dans le monde. Une consultation asiatique doit également étudier le problème du *planing* familial dans cette partie du monde, tandis qu'« un institut pour l'étude des communautés ethniques de caractère animiste » cherchera a développer les formes indigènes de la vie de l'Église.

L'Assemblée de Bangkok a également projeté d'organiser, probablement au début 1967, une importante CONFÉRENCE ASIATIQUE DE FOI ET CONSTITUTION, consacrée au thème principal « La Confession de la Foi dans l'Asie d'aujourd'hui ». Cette foi « donnée aux Saints une fois pour toutes », devrait en effet être proposée dans les termes conformes à l'Évangile mais également propres à ces Églises. Des consultations nationales prépareront pendant deux ans cette Conférence.

L'Assemblée a enfin adopté un rapport sur les RELATIONS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE. Cette dernière « a donné dans ces pays les preuves nombreuses d'une ouverture nouvelle à l'endroit des autres chrétiens ». On invite les catholiques à « se joindre à nous dans cette sorte de communion œcuménique dont nous avons fait l'expérience entre nous », et on engage « à écouter l'autre et à lui parler en toute franchise dans un climat de respect mutuel ».

L'on se souvient que, dans sa conférence de janvier, M. Lukas Vischer avait soulevé nettement la question de la position actuelle du COE vis-à-vis des manifestations nouvelles de l'œcuménisme dans l'Église Catholique. Ce problème a quelque peu préoccupé les dirigeants du COE depuis plusieurs mois.

Récemment le secrétaire général du COE, Dr. VISSER'T HOOFT, y est revenu dans une ALLOCUTION RADIODIFFUSÉE le dimanche de Pentecôte, ayant pour titre « Genève entre Constantinople et Rome ». Il a particulièrement rappelé et à juste titre les liens étroits et déjà anciens entre les Orthodoxes et le mouvement de Genève et souligné de part et d'autre, une communauté d'ecclésiologie comme également une certaine opposition à l'ecclésiologie romaine. Sur ce dernier point, certains nuances pourraient être apportées relativement à une question fort complexe. Très justement le secrétaire général parla à ce propos de la nécessité d'une « émulation spirituelle » entre les deux formes de l'œcuménisme. Et il poursuivit : « C'est pourquoi nous devrions commencer à écarter les obstacles qui nous empêchent de nous comprendre pour ensuite passer à la collaboration et, plus important encore, à un dialogue authentique. Dans ce sens on peut dire que le travail du COE ne fait en réalité que commencer ». Et le Dr. Visser't Hooft rappelle que le COE, qui n'est qu'un « instrument au service de l'unité de l'Église » n'a pas encore vingt ans : « Il appartient à Dieu de décider dans sa sagesse quand le troupeau sera rassemblé autour d'un seul Berger. Il nous suffit de savoir dans quelle direction marcher » [1].

QUELQUES ARTICLES :

Lukas VISCHER, *Le Problème du Diaconat* dans *Verbum Caro* nº 69. — Edmund SCHLINK, *La succession apostolique (Ibid.)*. —

1. *ICI*, 1er mai ; *SŒPI*, 14 mai. Notons à ce propos qu'au cours d'une interview organisée par la *Civiltà Cattolica* le cardinal Bea a répondu nettement à la question à lui posée : « On craint daus certains milieux non-catholiques, que l'Église romaine n'essaie de se faire le centre de l'œcuménisme, en cherchant à détacher le monde orthodoxe du *COE*. ...Ces rencontres en Terre Sainte ne signifiaient pas une intention de Rome d'oublier désormais les luthériens et les réformés d'Occident. Tout ami de l'union des chrétiens est reconnaissant au Conseil Œcuménique des Églises (COE) de Genève de tout ce qu'il a fait et fait en faveur de la grande cause de l'Union ; le Secrétariat pour l'union a cherché depuis le début de ses activités à collaborer avec le Conseil et il le fera aussi à l'avenir (...) La présence des Églises orthodoxes dans le Conseil est certainement de grande utilité pour l'union et l'on ne voit pas pourquoi l'Église romaine devrait ou voudrait chercher à les détacher du Conseil ». Sur cette question voir eutre autres C.-J. DUMONT, *Réflexions sur la conjoncture œcuménique actuelle*, *VUC*, janv. fév. 1964.

J.J. VON ALLMEN, *Montréal 1963 (Ibid).*

E. SCHLINK, *Zum Abschluss der 2. Sitzungsperiode des II Vatikanischen Konzils* dans *Ökumenische Rundschau,* avril 1954 p. 149-156. — Walther KAMPE, *Die Zweite Periode des II Vatikanischen Konzils und Ihre Ökumenischen Aspekte. Ibid ;* pp. 157-166. — Werner KUPERS. *Das schema « De Oecumenismo », Ibid.* pp. 166-181. — Gunther GASSMANN, *Methodisten und Anglikaner auf dem Weg zur Einheit. Ibid.,* pp 186-195. H. H. HARMS, *Mexiko 1963, Weltmissionskonferenz. Ibid.,* pp. 181-185.

Heinrich MEYER, *Mexico 1963, Die erste Weltmissi onskonferenz nach der Intergration,* dans *Luther. Monatshefte,* fév. 1964 pp. 57-62.

G. Baez CAMARGO, *Mexico — A long stretch from Edinburgh,* dans *Eccl. Review,* avril 1964.

R.P.C. HANSON, *The Anglican Doctrine of Tradition,* dans *Ch. Quart. Review,* juin 1964.

Herman WERNER, *Ist « Honest to God » ehrlich vor Gott ?* dans *Luther. Monatshefte,* fév. 1964.

Albert H. VAN DEN HEUVEL, *The Honest to God Debate in Ecumenical Perspective,* dans *Ecumenical Review,* avril 1964.

Eduard STAKEMEIER, *Das Konzilsschema de Oecumenism in der Diskussionen der Zweiten Sitzungsperiode, dans Catholica* 1964 n° 1.

Bishop Leslie S. HUNTER, *Reflection on the Revised Psalter,* dans *Ch. Quart. Review,* juin 1964.

Walter RUPRECHT, *Die Revision des altestestamentlichen Luthertextes,* dans *Luther. Monatshefte,* fév. 1964 pp. 62-68.

Dom Bernard ORCHARD, *RSV, The story of Eleven Years, dans Catholic Herald,* 29 mai 1964.

M.-J. LE GUILLOU O. P., *Sens de l'œcuménisme catholique* dans *Lumen Vitae* 1964, n° 1. — Hébert ROUX, *Sens de l'œcuménisme protestant ; Le dialogue avec le catholicisme romain dans le protestantisme français* (*Ibid.*). — Friedrich HEYER, *La mentalité œcuménique de l'Allemagne évangélique (Ibid.).* — Jorge Maria MEJIA, *La situation œcuménique en Amérique Latine (Ibid.).*

30 juin 1964.

Notes et documents.

I. En marge du Concile.

Les travaux en cours de la IIe intersession du Concile incitent fréquemment ceux qui observent les événements avec cette anxiété, tempérée de confiance, que beaucoup de théologiens et d'hommes d'Église partagent en ces jours, à jeter un regard sur le passé immédiat en fonction de l'avenir.

Au point de vue de l'avancement général du Concile, nous avons une position ferme grâce aux Actes promulgués à la fin de la IIe session : la Constitution sur la liturgie et le Décret sur les moyens de communications sociales. La Constitution *De Sacra Liturgia*, notamment, qui est le plus important de ces Actes, a été, on le sait et on l'a dit tant de fois déjà, un événement et une orientation nouvelle de la vie de l'Église, qui ne manqueront pas d'exercer une influence considérable sur les textes et les débats qui suivront. Nous ne voulons pas revenir ici sur son contenu. Nous nous attacherons seulement à la qualité de sa promulgation et à la différence de celle-ci d'avec des Actes conciliaires plus anciens et à quelques autres comparaisons.

On a remarqué que parmi les 42 notes marginales qui servent illuster officiellement cette Constitution, seuls l'Écriture, les Pères, les anciennes prières liturgiques et les Actes des Conciles ont été mentionnés. C'est là un choix appréciable. Pourtant, en agissant ainsi, les rédacteurs n'ont fait que se conformer aux anciennes règles. Le Concile de Trente s'en était tenu à ce principe : les éditions manuelles de ses Actes qui contiennent des références aux Décrétales où à d'autres sources, les avaient ajoutées à ce qu'on trouve dans les grandes collections. Le Ier Concile du Vatican avait lui aussi rigoureusement proscrit toute citation étrangère à ce trésor. On est heureux qu'une tradition multiséculaire ait été maintenue dans un temps où tout change, et où on eut pu craindre sur ce point des innovations.

Mais l'incident qui s'est produit lors de la publication du *Motu proprio* du 25 janvier 1964 sur l'application de la Constitution liturgique [1], notamment l'interprétation de la phrase *actis ab Apostolica Sede probatis et confirmandis* (n.36) concernant la langue vivante, qui faisait l'objet du litige, a attiré notre attention sur un autre fait. En le relevant, nous ne voulons en aucune manière, nier la valeur du document lui-même, qui est le premier d'une série de mesures réformatrices sans doute excellentes, et dont on a déjà pu recueillir les fruits. Ce qu'il nous paraît opportun de relever, c'est que dans la Constitution *De Sacra liturgia* elle même, des interventions du Siège apostolique — au total six — sont prévues. Or ces interventions dans le cours d'Actes conciliaires sont chose nouvelle dans l'histoire des conciles. Relevons chacun de ces cas, dont l'énumération ne veut porter aucun préjudice à la qualité et à la valeur de la doctrine énoncée, par rapport à laquelle ils ne sont en somme des détails :

1°. No 22. « Le gouvernement *(moderatio)* de la liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église : il appartient au *Siège apostolique* et, dans les règles du droit, à l'évêque ».

2°. No 36. « Il revient à l'autorité ecclésiastique qui a compétence sur le territoire... de statuer si on emploiera la langue du pays et de quelle façon, en faisant agrééer, c'est-à-dire ratifier *(probatis seu confirmatis)* ses actes par le *Siège apostolique* ».

3°. No 40, I. « Les adaptations [*liturgiques*] jugées utiles ou nécessaires seront proposées au *Siège apostolique* pour être introduites avec son consentement » [2].

1. Cfr *Irénikon*, 1964, no 1, p. 85-86. — Le reproche qui a été fait à ce *Motu proprio* intitulé *Sacram Liturgiam*, est d'avoir fait signer au pape un document qui était, en plusieurs points, en opposition avec la Constitution elle-même, et cela, six semaines après sa promulgation. Il semble que la pape en ait été lui-même surpris, et eu ait manifesté son mécontentement. Il n'est même pas sûr que ceux qui l'ont rédigé se soient rendu compte de la chose (cfr R. Rouquette, dans *Études*, mai 1964, p. 653). Le très grand nombre de réclamations des évêques contre ce *Motu proprio* a amené une revision du texte. Des amendements ont été rédigés en vue de sa promulgation officielle dans les *AAS* du 15 février 1964. La version de l'*Osservatore romano* du 29 janvier et celle des *AAS* peuvent être comparées dans les colonnes de la *Documentation catholique* du 15 mars 1964, pp. 359-360.

2. Il s'agit ici d'une adaptation au génie des peuples et aux coutumes locales, ce qui semble se référer surtout aux pays de missions. Cfr *La Maison-Dieu*, no 77 (1964), p. 88.

4°. N° 40,2. « Pour que l'adaptation se fasse avec la circonspection nécessaire, faculté sera donnée par le *Siège apostolique* à l'autorité ecclésiastique locale de permettre et de diriger le cas échéant les expériences préalables nécessaires dans certaines assemblées appropriées à ces essais, et pendant un temps limité ».

5°. N° 55. « La communion sous les deux espèces... peut être accordée dans les cas que le *Siège apostolique* précisera... ».

6°. N° 44. « Il reviendra à cette commission [*liturgique nationale*]... de diriger la pastorale liturgique dans l'étendue de son ressort, de promouvoir les recherches et les expériences nécessaires chaque fois qu'il s'agira de proposer des adaptations au *Siège apostolique* ».

On sait que depuis 1918, c'est-à-dire depuis la promulgation du Code de droit canonique, sous le nom de « Siège apostolique » il faut entendre non seulement le Pontife romain lui-même, « mais aussi, à moins que, de la nature des choses ou du contexte, il en résulte autrement, les Congrégations, Tribunaux, Offices par lesquels le même Pontife a l'habitude de régler les affaires courantes de l'Église universelle » (can. 7) [1]. Les canonistes reconnaissent que cette interprétation du mot « Siège apostolique » est neuve dans la législation, quoique l'on puisse citer l'une ou l'autre déclaration qui en aurait préparé la voie dès 1892 [2].

* * *

Il est difficile de dire dès à présent ce que comprendra la réforme du Code et celle de la Curie prévue par Paul VI, mais on peut encore se demander si, à moins d'un changement radical, les Congrégations romaines ne vont pas représenter un jour dans l'Église un pouvoir plus grand que le Concile, et si elles ne pourront, à mesure, défaire petit à petit ce que celui-ci aura solennellement décidé [3].

Sans doute — et nous y reviendrons — est-ce pour parer, du moins en partie, à cet inconvénient que des Commissions post-conciliaires ont été prévues et que la première est déjà entrée en

1. Le can. 100 § 1 du même code va plus loin dans son identification : « Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina ».

2. Cfr C. Berutti, *Institutiones Juris canonici*, Rome, 1936, p. 62.

3. On peut lire dans *L'Ami du Clergé* du 30 avril comment, au moyen de communications appelées officielles, un canoniste essaie de défendre les vieilles positions à l'encontre de la tendance et des idées du Concile.

exercice, un peu trop tard malheureusement pour avoir pu intervenir dans l'incident du *Motu proprio* auquel nous avons fait allusion tout à l'heure. Mais les commissions postconciliaires finiront peut-être par disparaître un jour. En ce cas, à moins que la Curie ne soit alors fortement réduite dans ses attributions au bénéfice des conférences épiscopales, le pouvoir du Concile qu'on dit suprême se trouvera devant un organisme ecclésiastique capable de le tenir en échec. Ceci en tous doit poser un problème.

* * *

Une comparaison avec la promulgation des décrets du Concile de Trente (Vatican I n'a rien à nous apprendre ici, n'ayant pas produit de décrets disciplinaires) va nous éclairer, ou tout au moins nous renseigner sur le changement qui a pu être apporté concernant le pouvoir dans l'Église depuis ce temps-là.

Disons tout d'abord qu'à l'époque du Concile de Trente, les congrégations romaines n'existaient pas, sauf l'Inquisition, devenue plus tard le Saint-Office. L'index fut créé durant le Concile ; une sorte de « congrégation des évêques » assez mal connue du reste, semble avoir existé déjà, mais ce qu'on en sait ne la rend guère assimilable aux congrégations postérieures. Sans doute les décrets du Concile de Trente contiennent un certain nombre d'allusions à la « Curie romaine », terme par lequel étaient désignés surtout les cardinaux résidants — les autres étant alors très limités en nombre. Mais ces allusions sont toujours restrictives. Ainsi, le Saint Concile décrète que la question de la résidence des pasteurs sera traitée « sans égard à aucun appel à la Curie romaine » [1] ; que les propositions relatives à la création d'évêques même dans la Curie « devront être examinées *extra curiam* » [2] ; que l'examen des curés sera obligatoire « même s'il s'agit d'un indult en faveur d'un cardinal de la sainte Église romaine » [3] ; que le train de vie modeste sera imposé à tous les prélats « même aux cardinaux de la sainte Église romaine » [4], etc.

La Curie et les cardinaux qui la composent sont simplement alignés

1. *Sess.* 23, De Ref. can. I. Cfr aussi can. 2. — *Conciliorum œcumenicorum Decreta* ; Ed. Alberigo, Fribourg-Br., 1962, p. 722, l. 8 et 17 sv.
2. *Sess.* 24. De Ref. can. I ; *ibid.*, p. 736, l. 33 sv.
3. *Même sess.* cau. 18 ; *ibid.*, p. 746, l. 31 sv.
4. *Sess.* 25, De Ref. geu., cap. I ; *ibid.*, p. 761, l. 4 sv.

sur le rang de la réforme générale. C'était d'ailleurs conforme au grand programme du Concile, auquel on avait demandé depuis si longtemps — hélas ! sans jamais y arriver — une réforme de l'Église *tam in capite quam in membris*[1]. Mais aujourd'hui le Concile n'entreprend plus de légiférer sur la Curie.

On sent tout de suite la différence entre le régime tridentin et le nôtre. Malgré la crise conciliaire du siècle précédent, un certain équilibre se manifesta à Trente entre les deux principes « Pape et Concile ». Ce qui ne veut pas dire que le Concile comme tel n'ait pas eu d'ennemis, ni que de-ci de-là aucune tendance d'autoritarisme conciliaire n'ait cherché à poindre, mais le Concile uni au pape s'était senti en pleine puissance réformatrice. Si le Pontife romain est nommé dans les décrets de Trente, c'est à la fin de la dernière session et pour faire appel directement à sa vigilance[2].

Ainsi, on confia au pape le soin de veiller à la promulgation du décret concernant les livres prohibés *(Index)* « afin qu'il soit arrêté et divulgué selon son jugement et son autorité ». La même prescription fut faite, concernant le catéchisme, pour les Pères qui en avaient été chargés, comme aussi pour la revision des livres liturgiques (missel et bréviaire). Ces mesures étaient dictées en grande partie par le désir d'en finir, et de mettre un terme à un Concile qui avait duré vingt-deux ans, quoique avec des interruptions, et dont on était fatigué.

Outre cela on demanda au pape de vouloir confirmer les décrets, de veiller à leur exécution dans certains cas particulièrement importants ou qui requiéraient des précisions. C'est ainsi que le 4 décembre 1563, avant de rentrer chez eux définitivement, convaincus que la réception des décisions n'irait pas sans rélectuance, les Pères demandent à Pie IV d'aplanir les difficultés qui pourraient se rencontrer dans leur acceptation, en ces termes : « S'il y a quelque difficulté à recevoir les décrets, disent-ils, ou si certains peuvent avoir besoin d'une déclaration ou d'une définition, (...) le Saint Concile a confiance en Notre Saint Père le pontife romain, pour qu' (...) il pourvoie aux nécessités propres à certaines régions particulières, soit en appelant près de lui, des régions mêmes où se seraient élevées des difficultés, ceux qu'il jugera à propos pour

1. Cfr p. ex. Concile de Constance, HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, V, I, p. 205, 207.
2. Par exemple dans la visite des universités, *Sess.* 25. De Ref. gen., cap. II, *l. c.*, p. 761, l. 39 sv.

traiter l'affaire, soit même, si la chose lui semble nécessaire, en réunissant encore un concile général » [1].

Cette déférence plut au pape, qui y fit allusion dans sa Bulle de confirmation du 26 janvier 1564 se félicitant de ce que « le saint Concile, à qui il avait laissé pleine liberté pour les discussions, reconnaisse avec tant de respect la fonction du Siège apostolique ». Interdiction est cependant faite par lui de donner des commentaires privés aux textes ; et, reprenant la suggestion des Pères, il déclare en l'amplifiant que « si quelque point paraît obscur à quelqu'un, qu'on monte au lieu que le Seigneur a choisi, c'est-à-dire au Siège apostolique, à qui tous les fidèles doivent demander leurs instructions » [2]. On sent percer dans cette phrase une volonté de reprendre totalement les rênes du gouvernement de l'Église le Concile une fois terminé, et de faire en sorte que toute tentative de conciliarisme ne se renouvelle. Mais aussitôt la promulgation achevée, Pie IV, considérant que « peu importe de faire des lois s'il n'y a personne pour en promouvoir l'observance », créa, par un *Motu poprio* du 2 août 1564 *(Alias nos)*, une commission de huit cardinaux, qui s'appellerait bientôt la « Congrégation du Concile », et qui vit du reste ses pouvoirs s'étendre de plus en plus [3].

* * *

De fait, c'est bien pour faire observer les décrets du Concile de Trente que les premières Congrégations romaines, furent créées, et leur origine porte manifestement la trace de cette intention. C'est en s'y référant encore très nettement que le pape Pie IV entreprit la revision du Missel et du Bréviaire en 1570 [4]. Mais la grande organisation de la Curie en quinze Congrégations, qui eut lieu sous Sixte-Quint (Constitution *Immensa* du 22 janvier 1588) ne fait déjà plus guère allusion au Concile [5] et dès lors c'est dans une nouvelle

1. *Ibid.*, p. 774, l. 23 sv.

2. HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, X, I, p. 636. Cfr aussi *Concilii Tridentini Acta et Decreta*, Lyon, 1864, p. 399.

3. *Decretum* « Alias nos ». Cfr *ibid.*, p. 456 et PASTOR, *Histoire des Papes*, t. XV, Paris, 1933, p. 331.

4. Bulle *Quo primum*, encore insérée aujourd'hui dans les Missels. — Le Concile de Trente eu une influence considérable sur le développement doctrinal de la liturgie par son enseiguement sur la sainte messe : parole de Dieu et repas du Seigneur. Cfr P. JOUNEL dans *L'Église en Prière*, Paris, 1961, p. 44.

5. Une vague allusion y est faite à propos du Consistoire (*Magnum Bullarium Romanum*, Lyon, 1655, t. II, p. 617), une autre pour compléter

ordonnance du pouvoir qu'on se meut. Quant à la Constitution *Sapienti consilio* de Pie X (29 juin 1908) qui refondra l'organisme curial, elle l'aura totalement oublié.

La Congrégation des rites, instituée par Sixte-Quint, avait pour but de « faire diligemment observer les vieux rites sacrés, en tous lieux et par toutes les personnes, dans les Églises de Rome et de l'univers, y compris notre chapelle pontificale : qu'il s'agisse des messes, des offices, de l'administration des sacrements ou de toute autre fonction cultuelle » [1]. Mais ses décrets dépassèrent les normes du Concile, bien que plusieurs Pères y avaient demandé une unification des rites [2].

La liturgie, qui avait été jusqu'alors réglée par les évêques, devenait ainsi, en fonction de la prolongation d'une requête faite au pape en fin de dernière session, le domaine exclusif du Saint-Siège. Par conséquent, ce que les Pères de Vatican II ont énoncé dans la nouvelle Constitution est, en somme, une reprise de ce qui avait été concédé par enx à Trente. « Pendant quatre siècles, écrivait en mars dernier le P. Bugnini, secrétaire de la commission post-conciliaire de la Liturgie, tout pouvoir en matière liturgique a été réservé au Saint-Siège. La tâche des évêques était seulement de veiller à ce que les lois liturgiques soient observées... La Constitution rompt cette barrière. L'Église a déféré à l'autorité territoriale compétente (terme volontairement élastique) un certain nombre de problèmes en matière liturgique » [2].

Mais il faut être vigilant à ce que ce qui leur a été rendu en partie ne leur soit point repris une nouvelle fois. L'incident du *Motu proprio* de janvier 1964 ne sera-t-il pas un avertissement pour la rédaction des schémas à proposer aux votes en la prochaine session ?

Par un étrange retour des choses, les Congrégations romaines instituées primitivement pour l'application des Décrets d'un Concile,

la liste tridentine de l'Index (*Ibid.*, p. 619), une autre encore à propos de la Congrégation du Concile *(Ibid.)* et une dernière concernant les réguliers (p. 620).

1. *Magnum Bullarium, l. c.*, p. 618. — Les Congrégations romaines n'avaient cependant qu'un pouvoir exécutif. La multiplication des décrets, la refonte des Congrégations en 1908, la publication du Code de Droit canonique en 1917 et ses énormes *Fontes*, ont progressivement fait oublier ce caractère.

2. Cfr C. CALLEWAERT, *De Sacra Liturgia universim*, Bruges, 1933, p. 122-123.

3. Cité dans *Informations catholiques internationales* du 15 mars 1964, p. 4.

finissent ainsi par faire pièce à l'institution elle-même. Est-ce vraiment au Concile comme tel qu'elles le font ? En un sens oui, car un nouveau concile comme le nôtre, survenant après si longtemps, doit nécessairement manifester des nouvelles tendances. On se rappelle cette phrase souvent citée d'un cardinal de Curie qui disait à l'annonce de Vatican I : « Un concile ? Mais les évêques français et allemands vont venir bouleverser nos congrégations ! » Or, il ne faut pas oublier que le Curie romaine est toujours, même sans le savoir, sous l'impulsion de la réforme tridentine, c'est-à-dire d'il y a quatre siècles. Si l'Église a vécu depuis ce temps-là, l'empreinte de ses vieilles lois est devenue de plus en plus forte, et toujours dans le même esprit. Le code de droit canonique, qui n'a changé la législation de Trente qu'en un certain nombre de points, a été composé avant la guerre de 1914, c'est-à-dire avant les deux grandes mutations qui ont déterminé la nouvelle face du monde. Le Concile de Jean XXIII et son *aggiornamento* veulent une adaptation vigoureuse aux temps présents. Aussi bien, tout genre de routine s'est-il trouvé mal à l'aise devant cette perspective subite de changement, et il faut bien reconnaître que c'est des milieux qui en sont imprégnés que sont venus surtout les obstacles. Tout d'abord, on n'y pensait plus du tout « conciliairement », et puis il y avait l'horreur des transformations profondes, dans une ambiance qui n'y était pas du tout préparée.

Cependant, un point est à noter. Si dans le *Motu proprio* du 25 janvier 1964 sur la liturgie, il est explicitement rappelé ce que disait déjà la Constitution à savoir que la « *moderatio* » de la liturgie relève du « Siège apostolique », ou, *ad normam juris*, des évêques (§ XI), il est aussi spécifié que, pour rendre concrètes les applications des nouvelles règles, une commission spéciale *(Consilium)*, appelée depuis post-conciliaire, est créée [1]. Cette commission n'est pas un congrégation romaine, mais un organe nouveau, essentiellement international qui, institué dans la ligne même du Concile, ne se rattache pas aux dicastères de la Curie. Elle est liée au Concile, elle fait en quelque sorte partie, en étant la prolongation, et elle a comme fonction de veiller à « ce que les ordonnances de la Constitution *De Liturgica* soient saintement accomplies ».

Ces commissions ou *Consilia* seront donc vraiment, la nuance péjorative en moins, l'application du souhait formulé par les Pères

1. *AAS*, 15 février 1964, p. 140.

de Trente : « que le Pontife romain pourvoie aux nécessités propres à certaines régions particulières en appelant auprès de lui, des régions mêmes où se seraient élevées des difficultés, ceux qu'il jugera à propos pour traiter l'affaire ». Ce qui était alors considéré comme des « difficultés locales » est devenu aujourd'hui une sorte d'état normal de toutes les régions de l'Église. La mesure tridentine ne semble pas avoir eu d'application en son temps. On l'instaure aujourd'hui dans toute son amplitude et sans restriction [1].

Le « Siège apostolique » se crée donc de nouveaux organes, des organes modernes, des organes « conciliaires » de Vatican II, comme l'ont été, au XVI[e], siècle les congrégations romaines chargées de faire exécuter les décrets de Trente. On peut se demander dès lors, lorsque toutes les commissions postconciliaires auront été ainsi créées, comme autant d'organes dont le Saint-Siège aura voulu se pourvoir pour faire exécuter l'*aggiornamento* prévu par le Concile, quel sera encore le rôle de la Curie proprement dite.

C'est sans doute dans cette perspective que la réforme prévue s'orientera.

D.O.R.

1. L'*Osservatore Romano* du 22 avril 1964 relate ainsi les réunions de la Commission postconciliaire relative à la liturgie *(Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia)* qui ont eu lieu à Rome du 17 au 20 avril dernier : « Les travaux se sont déroulés selon l'ordre du jour qui prévoyait (1) la fixation des critères et des normes pour la confirmation, de la part du Saint-Siège, des Actes des Conférences épiscopales ; (2) l'examen des premiers schémas sur la Concélébration et la Communion sous les deux espèces ; (3) du schéma d'une Instruction pour la mise en acte du *Motu proprio* « Sacram liturgiam » du 25 janvier 1964, et de quelques points importants de la Constitution liturgique ; enfin (4) une première relation de caractère général sur les problèmes que présente la réforme de la messe et de l'Office divin. — Le premier point en discussion a demandé un examen approfondi des problèmes pastoraux, en plus de ceux traditionnels et historiques, que présente la Constitution liturgique. Les conclusions auxquelles est arrivé le *Consilium* permettront de conserver le riche et précieux patrimoine spirituel et culturel de l'Église et en même temps de faire fructifier le contenu pastoral du soleunel document conciliaire. — Les schémas de la Concélébratiou et de la Communion sous les deux espèces sont au début de leur itinéraire. A force de rédactions successives, on espère pouvoir les présenter dans un temps pas trop long sous une digne forme, afin qu'ils puisse être *provisoirement* utilisés dans les cas où le Saint Siège jugera opportun de concéder les deux rites. Le schéma de l' ' Instruction ' est aussi à un stade avancé de son élaboration, et ou peut présumer qu'il sera achevé dans les prochains mois ». — On peut facilement discerner, sous ces lignes, l'appréciation d'un curialiste sur les travaux d'un nouvel organisme qui ne s'aligne pas tout-à-fait sur le sien.

II. Une Conférnce du Cardinal Lercaro : « Œcuménisme et Liturgie ».

Le samedi 11 avril 1964, à l'Université St-Joseph à Beyrouth, le Cardinal Lercaro archevêque de Bologne, l'un des quatre modérateurs du Concile, et président du *Consilium* post-conciliaire pour la Liturgie a fait une conférence très remarquée intitulée *œcuménisme et liturgie*, en présence d'une assemblée nombreuse, au premier rang de laquelle figuraient des personnalités comme le patriarche arménien S.B. Mgr Batanian, et Mgr Nabaa, du Secrétariat du Concile.

Nous reproduisons ci-après une grande partie du compte-rendu qu'a donné de cette importante conférence, le P. Aucagne S.J. dans « L'Orient » de Beyrouth du 13 avril :

Le Cardinal souligna d'abord l'importance du choix de la Liturgie comme premier objet du débat ; loin d'être une perte de temps, la discussion a marqué le choix très net fait par la majorité du Concile entre une théologie à méthode polémique, qu'il a refusée, et une théologie née des mouvements les plus vivants dans l'Église catholique depuis soixante ans, basés sur la connaissance de la Bible et les nécessités pastorales ; le mouvement liturgique est en effet la plus caractéristique de ces tendances.

Le souci œcuménique présent dans le texte de la Constitution liturgique. — Le Cardinal fut très applaudi quand il souligna que le nouveau texte mentionnait explicitement l'égalité en droit et en dignité de tous les rites, et repoussait du fait même toutes les romanisations qui ont pu s'introduire dans certains d'entre eux. « *C'est un moment historique capital*, ajouta-t-il, *que cette acquisition définitive du principe de la variété, non seulement entre le rite latin et les autres rites, mais à l'intérieur même du rite latin. Et ce principe a pour conséquence la mise en place d'autorités locales, les conférences épiscopales, chargées de pourvoir au mieux à cette adaptation* ».

Puis il passa en revue les autres points qui sont des facteurs de rapprochement, tant avec les Réformés qu'avec les Églises orientales : communion sous les deux espèces, concélébration, emploi des langues vivantes. Si la pratique en est encore limitée, ce sont néanmoins autant de portes ouvertes contre l'esprit polémique

des siècles passés. Il fit aussi remarquer l'importance œcuménique du texte sur la réforme du calendrier, qui demande une consultation préalable avec les autres Églises chrétiennes.

L'orateur souligna qu'il ne s'agissait pas seulement de gestes extérieurs de bonne volonté de compréhension mutuelle : « *Ce qui fait la vraie valeur du texte conciliaire, c'est le principe qui l'anime, et de ce principe jaillira la nécessité de réformes plus nombreuses et plus vastes. Nous ne sommes qu'à un début, comme quelqu'un qui fait ses premiers pas* ».

Une redécouverte de l'ecclésiologie. — C'est en effet toute une manière de comprendre l'Église qui a inspiré la Constitution sur la Liturgie, et c'est de cette ecclésiologie que l'on est en droit d'attendre un profond renouveau.

Elle est basée d'abord sur la primauté absolue du spirituel, c'est-à-dire, sur une exigence continuelle de réforme, indispensable à tout véritable œcuménisme. Dans cette perspective, l'Église se révèle avant tout non dans des institutions et dans un droit, mais dans l'Assemblée du peuple chrétien en prière, à l'écoute de la Parole de Dieu. L'insistance sur le rôle de l'Écriture, déclara-t-il notamment, « *est comme l'enterrement officiel de toute une polémique anti-protestante* ». Car il ne s'agit pas de quantité, mais de qualité : dans la Bible, c'est Dieu qui parle à son Peuple ; la lecture de la Bible est donc une rencontre personnelle avec Dieu, analogue à celle qui se produit dans les sacrements. Le rite et la Parole sont l'un et l'autre essentiels et la foi apparaît ainsi comme la condition, le fruit, et un élément constitutif du sacrement. Et reprenant les termes mêmes de l'allocution du Professeur Skydsgaard adressée au Saint Père au nom des Observateurs, le Cardinal souligna l'accord formel du Pape sur le rôle capital pour l'unité d'une théologie biblique centrée sur l'histoire du Salut.

L'Église, Sacrement du Salut. — La primauté du spiritnel, c'est aussi la primauté de l'invisible. L'Église apparaît certes comme visible, humaine, institutionnelle ; mais ces réalités sont les signes d'autre chose ; elles sont au service de l'invisible présence du Christ. C'est cette valeur de signe qui est exprimée dans la conception de l'Église comme sacrement. C'est le sens de cette vérité qui a provoqué le renvoi du premier schéma sur l'Église présenté pendant la première session. Dans ce texte, le Christ n'apparaissait guère que comme le fondateur de l'Église et sa présence invisible était passée sous silence. « *Le Cardinal Montini s'éleva contre la*

pauvreté d'une telle conception, et dans le discours d'ouverture de la seconde session, il développa magnifiquement cette notion de la présence du Christ, du service du Christ, qui doit être au centre de toute théologie de l'Église ».

Elle seule peut en effet permettre de surmonter le juridisme et l'institutionnalisme ; elle seule peut éviter la méprise qui fut si grave de conséquences lors de la Réforme : prendre l'Église comme un écran entre Dieu et les hommes, ou comme quelque chose qui viendrait remplacer le Christ, alors qu'elle n'est qu'un moyen pour conduire au Christ et mener à Dieu.

Une ecclésiologie eucharistique. — Si la première visibilité de l'Église, c'est celle du Peuple de Dieu dans l'assemblée liturgique, une autre conséquence apparaît, le rôle central de l'Eucharistie. C'est dans l'Eucharistie en effet que s'opère l'œuvre de notre rédemption, c'est là que la Parole de Dieu, toujours efficace, se manifeste dans sa plénitude. Et ceci est spécialement important du point de vue de l'Orient. On peut alors vraiment parler « *d'ecclésiologie eucharistique* », reprenant ainsi le terme proposé par de récents auteurs orthodoxes.

Cette ecclésiologie remet au premier rang l'Église locale, celle qui est précisément, en un lieu donné, cette assemblée du peuple de Dieu en prière, groupé autour de l'Évêque entouré du « presbyterium » et de ses ministres. On est amené ainsi à approfondir la théologie de l'épiscopat à la lumière de la Tradition la plus ancienne, celle de saint Ignace d'Antioche notamment, dont la Constitution s'inspire si souvent pour parler du Christ, de l'Eucharistie, de l'épiscopat, et de leur rôle dans l'Église.

S'engager dans la prière et dans l'action. — La conclusion ne fut pas moins remarquable, puisqu'elle engageait tous les chrétiens, comme des membres actifs, à promouvoir par la prière et par l'action, ces perspectives nouvelles. L'orateur souligna notamment la nécessité de travailler pour que le prochain texte du Concile sur l'Église soit en cohérence avec les perspectives de la Constitution sur la Liturgie. Car c'est en se basant sur l'Écriture et sur l'ancienne Tradition commune à tous que nous redécouvrirons « *une seule prière, une seule Eucharistie, un seul Seigneur, un seul et même Esprit* ».

Bibliographie

I. DOCTRINE

Tommaso Federici. — Israele vivo. (Coll. Quaderni Missionari 4). Turin, Éd. Missioni Consolata, 1962 ; in-12, 190 p.

Livre fervent, écrit dans le rayonnement de la grande figure d'Eugenio Zolli, ancien rabbin et professeur d'Université converti au catholicisme. Dans un grand souffle d'authentique admiration et de chaleur, l'auteur nous décrit toute la destinée et la vie d'Israël, ne s'arrêtant pas au niveau des institutions extérieures, qu'il connaît fort bien et expose avec précision ; mais essayant sans cesse d'en faire comprendre le sens profondément religieux. Tout son livre est profondément positif, basé sur une connaissance technique approfondie de son sujet et sur une exigente interprétation théologique. — Dans une première partie, il étudie les grandes lignes de l'histoire d'Israël, à partir de l'élection, qui donne un sens unique et une direction à cette « histoire », en passant par l'accomplissement idéal de l'attente d'Israël « Loi-Terre-Peuple » sous la Royauté, puis par l'exil qui semble anéantir la nation d'Israël pour donner naissance à la grande Diaspora, qui réalise une nouvelle existence d'un Israël déjà « spirituel ». Il en arrive ainsi à brosser l'histoire d'Israël depuis le Christ jusqu'aux temps présents : la continuelle persécution et mise en quarantaine d'Israël, la suspicion universelle et le « ghetto » ; jusqu'à la renaissance actuelle dans le mouvement sioniste, qui a reçu une impulsion décisive à la suite des atrocités commises au cours de la dernière guerre. — Une seconde partie, beaucoup plus brève, étudie « Le Saint d'Israël » : la théologie et la religion d'Israël, La foi au Dieu unique, transcendant, mais en même temps miséricordieux et aimant, et dont le plus beau titre est celui de « Père ». La réponse de l'homme est la « Miṣwah », c'est-à-dire toute action bonne accomplie en application de la Torah de Dieu. L'auteur souligne qu'il ne s'agit pas d'un étroit légalisme ; mais que pour Israël la foi s'identifie aux œuvres, qui en sont la concrétisation. Les Juifs n'ont donc jamais connu l'angoissante opposition entre la foi et les œuvres, telle qu'elle s'est posée aux pélagiens ou aux protestants. L'idéal du judaïsme se résume en un mot : « Imitation de Dieu » et sa formule consacrée est : « Soyez saints parce que Je suis Saint » (*Lév.* 11, 44 ; 19, 2). Après quoi, l'auteur donne un aperçu suggestif des principales fêtes juives et il a l'heureuse idée de donner en appendice la traduction italienne de quelques-unes des prières juives les plus normatives. — Finalement, la troisième partie étudie les relations entre

Juifs et chrétiens. D'abord le point de vue théologique : ressemblance et différence entre Israël et l'Église, qui se concentrent autour de l'idée d'incarnation, que les Juifs admettent jusqu'à un certain point, — la Loi et toute l'institution d'Israël sont une « incarnation » de la volonté divine ; mais il leur semble absurde de dire que Dieu s'est incarné au sens total auquel le comprennent les chrétiens. Avec l'idée de « Trinité », ce sont les deux points fondamentaux du désaccord entre chrétiens et Juifs. — Il traite ensuite des Juifs baptisés : d'abord ceux qui se sont arrêtés au seuil du christianisme : Simone Weil, Henri Bergson, Abram Bloch, puis ceux qui ont été jusqu'au bout : le Vén. Libermann, Édith Stein et il termine par la figure de son maître vénéré et encore trop incompris : Eugenio Zolli. Cette partie est sans doute la plus délicate de l'ensemble, car les Juifs n'aiment pas qu'on parle de ceux des leurs qui sont passés au christianisme et qu'ils considèrent comme des apostats. D'ailleurs l'auteur évite le mot de « conversion » : le Juif ne doit pas se « couvertir » pour entrer dans le christianisme, car le christianisme se trouve *devant* lui, dans le prolongement authentique de sa foi. Enfin l'auteur, après avoir dressé un tableau de la population chrétienne actuelle en Israël, traite des conditions d'un dialogue fructueux entre Israël et les chrétiens.

Tout le livre est d'un grand mérite et d'une réelle valeur. Il s'efforce — et on peut affirmer qu'il y a pleinement réussi — de faire connaître le peuple juif, sa vie, son histoire et sa foi, comme de l'intérieur, avec une admiration et une compétence soutenue. Ce livre ne peut que contribuer beaucoup à favoriser le dialogue entre Juifs et chrétiens. On en annonce la traduction en plusieurs langues ; espérons qu'une traduction française en sera publiée également. Parmi la bibliographie, qui clôt le volume, il aurait fallu citer E. GUGENHEIM, *Le Judaïsme dans la vie quotidienne*, ainsi que les autres volumes de la collection « Présence du Judaïsme » (Albin Michel) et André NEHER, *Moïse et la vocation juive* (« Maîtres spirituels », Seuil) qui traitent de sujets apparentés.

G. M. T.

S. L. Greenslade. — The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the present Day. Cambridge, University Press, 1963 ; in-8, 590 p.

Une vingtaine de spécialistes de diverses nationalités et confessions religieuses ont contribué à ce recueil : signe des temps que de trouver cette collaboration entre divers chrétiens, y compris des catholiques romains, dans une publication concernant la sainte Écriture. Signalons tout de suite qu'il s'agit ici du début d'un ouvrage qui devra comporter, dans l'intention des initiateurs, encore plusieurs volumes. Le présent volume veut se limiter à l'Occident et, plus précisément, à la période après la Réforme. On y trouvera un aperçu du texte et des versious (anglaise, allemande, française, néerlandaise, espagnole, scandinave, italienne, tchèque, polonaise...) de la Bible employées en Occident ; de sa multiplication manuscrite et imprimée et de sa diffusion (ainsi par exemple une étude a été consacrée à l'histoire de la Société biblique, sous le titre « La Bible et le Missionnaire ») ; des diverses attitudes euvers

son autorité et de l'exégèse ; de sa place dans la vie de l'Église occidentale (points de vue des Réformateurs, du Concile de Trente, etc...). Signalons encore les deux appendices sur les instruments de recherche dans les études bibliques et sur les commentaires bibliques ainsi que les belles illustrations reproduisant des vieilles éditions de la Bible en latin et dans les diverses langues européennes, de même que quelques *polyglottes*.

D. M. V. d. H.

L. Cerfaux. — Le Chrétien dans la théologie paulinienne. (Coll. « Lectio divina », 33). Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-8, 544 p.

Mgr Cerfaux avait publié en 1942 et 1951 *La théologie de l'Église suivant saint Paul* et *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Le présent volume achève la trilogie consacrée à la théologie paulinienne. Après les préliminaires expliquant la méthode, l'A. nous donne d'abord une description de « l'économie du salut, depuis la mort et la résurrection du Christ... jusqu'à l'acceptation par les hommes du message qui leur en apporte la bonne nouvelle » (p. 23), et aborde ensuite directement son sujet. L'exposé comprend trois parties qui correspondent aux trois niveaux successifs des épîtres pauliniennes. Une première partie étudie l'eschatologie qui est au centre du message de l'Apôtre dans une première période de son activité (les épîtres aux Thessaloniciens). La partie la plus longue de l'ouvrage est consacrée à la doctrine sur le *Statut présent du Chrétien* que saint Paul a élaboré surtout pendant une seconde période de son apostolat, quand il écrivit ce qu'on est convenu d'appeler les grandes épîtres (*Rom.*, *Cor.*, *Gal.*). L'A. en étudie trois aspects : don de l'Esprit Saint, union au Christ, don de la justice. La dernière partie de l'ouvrage fait une synthèse des épîtres de la captivité, insistant sur l'importance de la « connaissance » du mystère du Christ.

D. M. V. d. H.

Mgr M. Michaud. — Les Livres liturgiques. Des Sacramentaires au Missel. (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, A. Fayard, 1961 ; in-12, 111 p.

Le sujet traité dans cet ouvrage est bien plus large que le sous-titre ne le ferait croire : « Partant de l'institution par le Seigneur, dans la nuit où il fut livré, il aboutit au texte que chacun trouve dans son missel » (*Préface*, p. 7). Naturellement, il ne s'agit ici que d'un résumé, présenté au grand public. N'empêche que cet ouvrage est très touffu, au risque peut-être de ne pas être toujours assez clair. En tout cas, on y trouve une abondante mine de renseignements. L'ouvrage se divise en quatre chapitres : les origines de la messe ou, si l'on veut, la préhistoire des sacramentaires (les trois premiers siècles) ; la naissance et le développement des sacramentaires (du IV[e] au X[e] siècle) ; ensuite la période qui va des sacramentaires au Missel de S. Pie V (1570) et enfin l'œuvre du concile de Trente. Comme on peut le constater, l'A. se limite à l'histoire liturgique de l'Occident ; on peut se demander si un certain intérêt pour les liturgies d'Orient n'aurait peut-être pas élargi un peu les perspectives de certains jugements pratiques de l'A, dans lesquels on reconnaît parfois trop bien le canoniste.

D. M. V. d. H.

Méthode d'Olympe. — Le Banquet. Introduction et texte critique par H. Musurillo S. J. ; trad. et notes par V. H. Debidour. (Coll. S. chr., 95). Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-12, 342 p.

Le *Banquet des dix Vierges* est un traité dont les docteurs latins médiévaux auraient fait leurs délices s'ils en avaient eu connaissance. Certains chapitres en effet rivalisent d'applications doctrinales du Cantique des Cantiques au Christ et à l'Église, au baptême et à la vie dans le Christ, qui ont été tant de fois mises à profit à partir de l'Origène latin au moyen âge. Le P. Musurillo avait donné, pour la collection *Ancient Christian Writers* (27, 1958) une traduction anglaise annotée de ce traité. C'est à lui qu'on a fait appel pour introduire l'édition française. Tout compte fait, il nous paraît qu'elle eût été avantageusement plus développée quant à sa richesse spirituelle. On possédait déjà en français une bonne traduction de ce traité de M. Farges. Celle-ci est extrêmement coulante. D. Ceillier (*Hist. des Aut. Sacr. et ecclés.*, t. III (1865), p. 73), fait remarquer que le secrétaire de Tillemont, M. Tronchay, avait fait déjà cette traduction, qui ne semble pas avoir jamais été publiée. L'édition grecque de M. Bonwetsch (GCS) étant réputée fautive, le P. Musurillo s'est donné la peine d'en recollationner le texte ici-même. Il l'a fait avec diligence.

D. O. R.

J. Assfalg. — Georgische Handschriften (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von W. Voigt, t. III). Wiesbaden, Steiner, 1963 ; in-4, XIX-87 p. ; 13 planches.

J. Assfalg et J. Molitor. — Armenische Handschriften (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, t. IV). Ibid., 1962 ; in-4, XVI-158 p. ; avec planches.

J. Assfalg. — Syrische Handschriften, syrische, karschumnische, christlich-palästinische-neusyrische und mandaische Handschriften (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, t. V). Ibid., 1963 ; in-4, XXI, 255 p. ; 9 planches.

Le signalement, l'identification, la description des manuscrits est la base des éditions et de l'histoire de la littérature. C'est ce qui précède nécessairement tout le reste, et on ne saurait y attacher assez d'importance. Cela vaut d'autant plus pour les manuscrits orientaux, où il y a encore du terrain vierge. M. Assfalg, savant acribique et connaissant toutes les langues de l'Orient chrétien, a été chargé de décrire les manuscrits géorgiens et syriaques, et, avec M. Molitor, les manuscrits géorgiens. Cette description répond en tout aux exigences de la science moderne.

Les 15 manuscrits géorgiens décrits ici constituent tout ce qui se trouve en Allemagne. Ils sont conservés à Goettingue, Halle et Leipzig ; ceux de l'ancienne *Preussische Staatsbibliothek* de Berlin sont maintenant à Marbourg et à Tubingue. On y trouve deux fragments bibliques, nn lectionnaire, plusieurs fragments de la liturgie de saint Jean Chrysostome (non pris en considération dans l'édition de Tarchnišvili (CSCO, 122-123)), un horologe, deux triodes-pentecostaires, deux ménées, un synaxaire, un livre de prières d'origine missionnaire latine, un rouleau

de prières magiques, quelques morceaux d'hagiographie et d'histoire, 9 homélies anonymes et un dictionnaire. Trois de ces manuscrits sont du Xe siècle. Il faut remarquer la riche documentation en planches, qui a déjà sa valeur pour la paléographie. Malheureusement un remaniement de l'ordre des planches a provoqué une discordance entre la numérotation de celles-ci, les renvois dans le texte et la liste des planches p. 87, ce qui avait déjà été remarqué par M. Garitte dans *Le Muséon* 76 (1963), p. 487. Pour parer à cet iuconvénient, on notera que, les indications figurant au-dessus des planches étant exactes, les numéros des planches (P), tant ceux dans la liste p. 87 (L) et que ceux de la description (D) concordent de la façon suivaute :

P	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X 10*a*	X 10*b*
L	I	II	VI	VII	III	IX	IV	V	VIII	X 11	X 10
D	I	II	VI	IV	III	VI	IV	V	IX	X 11	X 10

P	XI 11*a*	XI 11*b*	XII 12*a*	XII 12*b*
L	XII 14	XII 15	XI 13	XI 12
D	XII 14	XII 15	XI 13	XI 12

Les manuscrits arméniens en Allemagne sont plus nombreux que les géorgiens. Les manuscrits de Berliu, Munich et Tubingue sont connus par les catalogues de Karamianz (1888), Kalemkiar (1892) et de Finck (1907). Dans le présent ouvrage, sont décrits 38 nouveaux manuscrits distribués sur 14 bibliothèques. On y remarque un fragment palimpseste N° 32, dont le texte sous-jacent serait écrit vers 700 et qui serait le plus ancien témoin arménien des épîtres de saint Paul. Le N° 23 contient une apocalypse différente du *textus receptus* arménien. Le manuscrit N° 4 est un évangéliaire enluminé de plus de 20 pages de miniatures, dont deux sont reproduites ici en couleur.

Le catalogue des mss. syriaques est le plus riche des trois. On y trouve, outre 78 mss. proprement syriaques (non encore décrits dans SACHAU), 14 mss. en araméen palestinien, 4 mss. mandéens, et 16 mss. en carchouni. Les mss. proprement syriaques se répartissent sur la Bible (9), dont un tétraévangile selon la version dite philoxénienne, des commentaires bibliques (6), théologie et ascèse (7), en partie déjà édités par Bedjan, histoire et hagiographie (5), liturgie (15), grammaires et lexiques (11). Mentionnons ici le N° 5, un tétraévangile selon la version simple, écrit en 633. Disons un mot anssi du N° 24, qui est le ms. unique de la fameuse *Chronique d'Arbèle*. La description en est très concise, bien que le ms. soit aussi discuté qu'important. La planche III en reproduit le f° 27 v°. On y lit au bas de la page le titre, manifestement d'une autre main. Nous avons eu nous-même l'occasion de voir le ms. ; on y remarque deux curiosités. C'est d'abord cette matière noire, semblable à du crayon qui a été frotté sur le papier, et qui est bien apparente sur la reproduction. Ce qu'on voit moins bien, c'est que les bords ont été attaqués par le feu et encore, de telle manière que les feuilles n'ont pas pris feu au même endroit. — Pour les mss. en carchouni il faut noter que certains numéros n'étaient pas encore connus par GRAF et qu'ils manquent par conséquent dans sa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Dans ces trois

volumes on trouvera donc un contenu intéressant et utile, décrit avec une grande acribie. Il y a aussi les introductions qu'on lira avec grand intérêt, puis les nombreuses et excellentes reproductions. Enfin les index détaillés, qui donnent un accès facile au contenu.

D. A. T.

Grégoire de Narek. — Le Livre de Prières. Introduction, traduction et notes par I. Kechichian S. J.; préface de J. Mécérian S. J. (Coll. Sources chrétiennes, 78). Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-12, 560 p.

Après les *Homélies* de Philoxène de Mabboug et les *Trois antiques Rituels du Baptême*, la série orientale de la Collection « Sources Chrétiennes » s'est enrichie d'une nouvelle parution, qui y est aussi le premier texte traduit de l'arménien. Le P. Kéchichian a le double mérite de nous présenter en français pour la première fois une version intégrale du Livre de Prières, et cela, dans une langue claire et agréable, qui donne la sensation du rythme de l'original, jusqu'alors réputé intraduisible. Ce recueil de 95 prières adressées principalement au Christ, est l'une des œuvres les plus célèbres de la littérature religieuse arménienne : du XI[e] au XIX[e] siècle ces prières ont nourri la piété des Arméniens qui en apprenaient par cœur des chapitres entiers et certaines d'entre elles sont passées dans la liturgie arménienne. Outre le charme poétique de ces élégies sacrées, on y goûte une spiritualité profonde, marquée d'une perpétuelle tension entre le sentiment de notre condition pécheresse et l'infinie miséricorde de Dieu, et s'élargissant en une mystique contemplation sans cesse ressourcée à l'amour du Christ.

D. D. G.

Yves M. J. Congar. — Pour une Église servante et pauvre. (Coll. « L'Église aux cent visages », 8). Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-12. 152 p.

— **Le Concile au jour le jour.** Deuxième session. (Même coll., 9), Ibid., 1964 ; in-12, 220 p.

Dans le premier de ces deux petits livres, le P. C. reprend tout d'abord en les agrémentant de nouveaux sous-titres et en leur faisant subir quelques arrangements de forme, deux études qu'il avait publiées dans *L'Épiscopat et l'Église universelle* et dans *Sainte Église*. Vient ensuite le texte annoté d'une conférence faite à Rome durant la première session du Coucile, à un groupe d'évêques spécialement intéressés au thème de l'*Église des Pauvres*. Elle s'intitule : *Titres et honneurs dans l'Église. Brève étude historique* (Ch. I : L'invasion du Juridisme ; ch. II : Comment l'Église a pris un visage seigneurial). On devine de quoi l'A. fait le procès. Il le fait toutefois avec discrétion, mais non sans humour : « Peut-on trouver devant soi, dit-il, des thuriféraires sans prendre un peu le goût de l'encens ? » (p. 108). Il nous fait toucher du doigt l'influence que le langage ecclésiastique a exercé dans le monde civil en citant cette phrase d'un quotidien : « De Gaulle sera *consacré* président de la République au son de 101 coups de canons » (p. 127). Au demeurant, l'enquête historique est bien menée, et traverse une période que l'A. connaît bien.

Sa conclusion peut se résumer en ceci : « L'Église, si elle veut être encore quelque chose, se trouve acculée à n'être plus qu'une Église » (p. 133).

Le second ouvrage est également une reprise d'études antérieures, dont l'une *Remarques sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité de l'Église,* n'avait paru qu'en allemand dans le *Festgabe* dédié au P. K. Rahner. La plupart des autres chapitres ne sont que les pages du « Bloc note du P. Congar » devenu classique pour les lecteurs des *Informations catholiques internationales,* et qui ont paru durant la seconde session. Elles sont complétées par des informations tirées généralement de la même revue, servant de points de repère. Pour terminer, un article paru dans *Témoignage chrétien* sous le titre « Quelle Épiphanie » et une série de documents : discours d'ouverture et de clôture de Paul VI. Allocutions diverses aux et des observateurs non catholiques du concile.

D. O. R.

Dom Jean Leclercq. — L'idée de la royauté du Christ au moyen age. (Coll. « Unam Sanctam », 32). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-8, 240 p.

Gregory Baum, O. S. A. — L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII (Même coll. , 35). Ibid., 1961 ; in-8, 250 p.

Jérôme Hamer, O. P. — L'Église est une communion. (Même coll., 40). Ibid., 1962, in-8, 264 p.

Problèmes de l'autorité. (Même coll., 38). Ibid., 1962 ; in-8, 318 p.

Problems of Authority. A Anglo-French Symposium. Ed. by J. Todd. Baltimore, Helicon ; Londres, Darton, Longman et Todd, 1962 ; in-8, 260 p. 25 .

Ces quatre ouvrages ont tous une saveur profondément œcuménique, et se rattachent aux préoccupations qui ont, de fait, le plus accaparé jusqu'ici les Pères de Vatican II, bien qu'ils aient été écrits tous les quatre avant l'ouverture du concile.

Les études réunies par D. J. Leclercq sur la royauté du Christ non seulement entendent servir l'idée de la « Seigneurie du Christ » qui fut l'un des grands thèmes des Conférences du *World Council* depuis Evanston, mais contribuent singulièrement aussi à expliquer pourquoi les papes se sont tant attachés, depuis le moyen âge, à revendiquer le titre de « vicaire du Christ » substitué à celui plus ancien et plus traditionnel de « vicaire de Pierre ». Toutes les théories du pouvoir séculier étaient en jeu, autant que celle de la royauté temporelle du Christ sur tous les royaumes de la terre ; elles ont fait rebondir cette notion sur celle de *Summus Pontifex* de l'Occident. On retirera, au point de vue ecclésiologique, le plus grand profit de ces études parues antérieurement en différents recueils, et réunies ici avec avantage. Elles viennent heureusement compléter le livre de M. Maccarone *Vicarius Christi,* paru à Rome en 1952.

L'ouvrage du P. G. Baum a été très remarqué dès sa parution et a été signalé comme une tentative bienveillante et des plus intelligentes qu'on ait pu faire en cette époque, d'une iuterprétation délibérément optimiste — mais d'un optimisme équilibré et de bon aloi — des documents pontificaux concernant la position des catholiques envers les dissidents. Et nous croyons qu'à ce point de vue cet ouvrage restera. Sans mettre le pied

témérairement en dehors du terrain théologique traditionnel mais en l'avançant tout de même avec sécurité, l'A. a réussi à construire une sorte de théologie catholique de l'œcuménisme qui, sans le dire trop, laisse la voie très ouverte. De fait cet ouvrage qui se termine avec Pie XII, serait, on le comprend, avantageusement repris depuis Jean XXIII et les interventions du Concile, et peut-être plus encore depuis Paul VI. La remarque faite par exemple p. 128 : « Les Églises dissidentes d'Occident ne sont jamais, dans les documents pontificaux appelées Églises », n'est plus vraie depuis que le pape actuel a salué officiellement le jeudi saint dernier « toute l'Église anglicane ».

C'est dans la 3e partie de son ouvrage que le P. Hamer nous montre vraiment comment « l'Église est une communion ». Les pages vivantes et illustrées par une abondante littérature autour et à l'entour de ce sujet, vont de Vatican I jusqu'en l'eschatologie, en passant par l'encyclique *Mystici Corporis* retournée en tous sens, un essai d'une définition de l'Église, le sacerdoce royal du peuple de Dieu et beaucoup d'autres notions complémentaires. Ici encore, Vatican II nous aiderait sans doute à apporter certaines précisions utiles. Ainsi, il nous paraît que l'ambiance générale du Concile rend de moins en moins probables les thèses énoncées par Salaverri et Nau, et critiquées par l'A. p. 29 sv. sur l'infaillibilité du magistère ordinaire du pape. L'hypothèse entrevue d'une possibilité de cet exercice dans une encyclique ou un message radiophonique, ne vaudrait que si elle n'était qu'une ratification d'une donnée déjà reconnue implicitement de l'infaillibilité de l'Église. — D'autre part il nous semble que nous sommes tous tributaires d'une trop grande abondance de recherches concernant le « Corps mystique » au détriment d'une autre image, celle de l'Épouse, qui nous paraît, tout compte fait, plus complète que celle de corps parce que souverainement eschatologique. Elle n'est effleurée ici qu'à la p. 5, avec une judicieuse remarque de D. Casel, mais elle réapparaît plus majestueusement en conclusion p. 229, à propos de la Jérusalem céleste, en un endroit où on la sentirait comme le couronnement de tout l'ouvrage (« communion » parfaite), si elle avait été développée dans toute son ampleur. — Tous les problèmes concernant l'Église locale, l'épiscopat, la collégialité et le laïcat sont, au moins obliquement, touchés ici, — et généralement avec bonheur.

On voudrait ne pas être limité par le nombre de lignes pour pouvoir parler abondamment du *Problème de l'autorité*, tel que les conversations du Bec de 1962 l'ont soulevé et tel qu'il paraît en ce volume. C'est là en effet un des problèmes majeurs de l'Église en ce moment : parmi les gens de droite du Concile, plusieurs ne voient en celui-ci que la manifestation d'une crise grave de l'autorité, qu'un manque de prudence pourrait compromettre pour longtemps. Plusieurs catholiques, quelques anglicans et un Orthodoxe ont collaboré aux recherches contenues en ce volume, qui a paru presque simultanément en anglais et en français. Certains d'entre eux ont depuis élevé la voix au Concile, par exemple Mgr Roberts s. j., qui se plaint ici audacieusement « de ce secret dont le tyran est épris comme le cambrioleur de l'obscurité » (p. 289). — La première partie (*théologique :* Mgr Pailler, les PP. Tavard, Fransen, Grammont, Mélia) traite successivement de l'autorité dans l'Église, de celle de l'Écriture et de la Tradition, de la Parole intérieure et de

l'autorité dans l'Église orthodoxe. L'A. de cette dernière étude insiste plus que d'autres de ses coreligionnaires sur l'autorité du Patriarche œcuménique. La seconde partie (*arrière fond historique :* Congar, McNeill, Mc Grath) étudie le développement historique de l'autorité dans l'Église, les attitudes envers l'autorité à l'époque médiévale, et les problèmes de l'autorité aux XVIe et XVIIe siècles ; la troisième partie (autorité morale et politique : Anscombe, Nédoncelle, Cameron) de la valeur de l'autorité en morale, de l'autorité de la conscience, et de l'obéissance à l'autorité politique. C'est dans la quatrième partie (exercice de l'autorité chrétienne aujourd'hui) que les AA. mâchent le moins leurs mots : il est vrai que ces AA., Todd (l'autorité du laïc), Mgr Roberts (Une autorité sans voile), Chan. Leclercq (l'usage de l'autorité), sont réputés pour dire élégamment et quelquefois cruellement les vérités qui doivent être dites, et ils l'ont fait sans ambage. Cet ouvrage fut — et reste pour les futures sessious — une excellente préparation au Concile.

D. O. R.

L. Bouyer. — Dictionnaire théologique. Tournai, Desclée, 1963 ; in-8, 272 p.

Celui qui ne connaîtrait ni l'auteur ni son genre serait peut-être déçu en achetant ce livre, qui n'a rien du dictionnaire systématique visant à être complet. Sur les 650 articles, dont un très grand nombre sont brefs mais suffisamment explicites pour qu'on y trouve toujours « quelque chose », quelques-uns sont très développés, et donnent une vue personnelle de l'auteur, généralement pondérée, qui révèle une pensée mûre et très perspicace. C'est ainsi que nous avons apprécié particulièrement les notices sur *Icône, Occident et Orient, Œcuménisme, Pères de l'Église.* Les sujets théologiques classiques sont assez fouillés, et rendront service à tous, notamment à ceux qui connaissent la compétence de l'auteur sur les matières qui lui sont familières, et qui y retrouveront l'expression de son jugement. Les notices relatives à l'Orient et au protestantisme sont particulièrement développées, ainsi que tout ce qui touche aux controverses entre les différentes confessions. L'A. ne craint pas de dire ce qu'il pense de l'évolution du catholicisme avant et depuis la Réforme. La référence à saint Thomas est fréquente, sans qu'il y ait aucunement partie liée avec le thomisme. Chemin faisant, on ne sera pas étonné de trouver de-ci de-là des coups de boutoir discrets, qui permettront un jour de relever dans cet ouvrage un certain nombre d'aphorismes. Si les contemporains ne seront pas tous disposés à les accepter d'emblée, les générations qui viendront y trouveront un arsenal bien approprié. Il vaut la peine de rapporter le mot de M. Osty cité en exergue : « Si l'on ne mettait dans les livres que ce qui se rapporte au sujet, d'abord on en ferait beaucoup moins, et puis ils seraient tout petits ». C'est la raison pour laquelle les articles de ce dictionnaire se laissent lire et sont attachants : on se sent invité à en reprendre la lecture quand on veut et à y butiner, sûr d'y apprendre toujours quelque chose. Pour quelques articles philosophiques plus importants, l'auteur a demandé le concours d'un de ses confrères, le P. M. Birollet. Quant à l'index, originalement bâti sur les articles du *Credo* comme le catéchisme du Concile de Trente,

il est évocateur et facile à consulter. Peut-être un index plus général de tous les sujets effleurés au cours de différents articles et qui ne font pas partie de la nomenclature, anrait-il été également profitable.

Ce fascicule était déjà composé lorsque nous est arrivé, du P. L. Bouyer, son nouvel ouvrage : *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église* (Casterman, 192 p.). Les premières réactions, partagées entre l'enthousiasme et la déception, nous invitent à donner dans le prochain n° d'*Irénikon* un compte rendu développé, tentant une mise au point, de cet essai biographique du fondateur de notre revue.

D. O. R.

Gott in Welt. — Festgabe für Karl Rahner, Hrsg. von J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimmler. Deux vol., Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1964 ; in-8, LXXXIV + 667 et VIII + 964 p.

Ces volumes témoignent de la place grandissante qu'occupe le grand théologien allemand qu'est le P. K. Rahner dans la conscience d'une nombreuse élite de pasteurs et de chercheurs, non seulement dans l'Église catholique mais aussi dans d'autres Églises. Cette influence s'est surtout manifestée dans la dernière décennie. On peut le constater déjà dans l'imposante bibliographie de 887 titres, qui, en 1954, n'en comptait encore que 295. Plus récemment, sa présence à Rome lors du Concile et les difficultés spectaculaires qui s'ensuivirent, aussi bien que le rôle très apprécié qu'il eut dans le *Paulus-Gesellschaft* (cfr E. Keller, dans le second vol., pp. 724-755) ont fait de lui comme le porte-parole et le symbole de tout un mouvement. Celui-ci groupe tous ceux qui voient dans une entière franchise concernant des relations intra- et interecclésiales, et dans l'impératif d'une plus grande probité intellectuelle face aux situations nouvelles, la seule possibilité de sortir de l'impasse doctrinale et du court-circuit disciplinaire qui guettait l'Église catholique au moment de l'annonce de Vatican II. Le chemin que K. R. nous en montre comme la seule issue viable ne peut guère même se résumer que par cette formule de J. B. Metz, dans la préface qui ouvre cet hommage : « Nous devons passer *d'une* théologie dogmatique à *des* théologies dogmatiques » (p. 10). Et cette exigence d'une pluralité vivante et réelle implique nécessairement et la continuité avec *tout* le passé et la considération universelle de *tous* les problèmes. C'est tout cela, sans doute, qui explique cette « tabula gratulatoria » dont M. Vorgrimmler nous assure qu'elle n'est nullement conçue comme un « comité de protection », mais uniquement comme hommage de gratitude. Y figurent les noms de 14 Cardinaux, de deux patriarches, qui eurent été mieux à leur place avant les Cardinaux, (S. B. Maximos IV aurait-il signé cet hommage, s'il l'avait su ?), de 170 évêques et archevêques, de nombreux théologiens protestants de haute valeur (comme M. Heidegger en personne), enfin de 645 personnalités de toutes confessions et de toutes les parties du monde. Le nombre des collaborateurs actifs s'élève d'ailleurs à 73, ayant réalisé 71 contributions, dont il n'est même pas possible de dresser la liste ici. Qu'il nous suffise d'indiquer les titres de la division générale de l'ouvrage : 1° Questions de *philosophie fondamentale* et 2° de *théologie fondamentale*. (Notons y l'article du disciple préféré de K. R., J. B. Metz, dont il a repris surtout

les prémices spéculatives, qu'il a élaborées de façon originale dans son récent ouvrage *Christliche Anthropozentrik*, [Munich, 1962]. Cet article n'est autre que l'application conséquente d'un problème — clef tant en dogmatique qu'en morale — il s'agit de la liberté — du projet général, tracé dans le livre) ; 3° *Thèmes bibliques* (SCHNACKENBURG, SCHÜRMANN, VÖGTLE, etc.) ; 4° *Théologie du Christ et de l'Église ;* 5° *Problème des religions et confessions.* (Notons ici les articles de Ernst KINDER : De quoi s'agit-il au fond dans les préoccupations œcuméniques actuelles (entendez : à l'iutérieur du protestantisme) et de W. SEIBEL : Théologie œcuménique ; 6° Problèmes frontières entre la philosophie et la théologie d'une part et les sciences de l'homme ou 7° les Sciences de la nature de l'autre. — Cette grande diversité de thèmes et de sujets correspond à l'universalité, qui caractérise le génie même de K. R., et c'est pourquoi le comité de direction n'a voulu imposer aucune restriction limitative de ce côté-là. Il jugeait l'unité de cet hommage suffisamment et peut-être mieux garanti par un mot d'ordre plutôt général : Que ce soient des recherches sur des « réalités eugagées de caractère prospectif » (*sachlich-vorausschauenden Charakter,* p. 81). Le lecteur n'aura pas de difficulté à se convaincre de l'opportuuité de cette idée. Qu'on ait pu trouver 70 collaborateurs catholiques — en fait il n'y a que 3 contributions de non-catholiques — témoigne du puissant renouveau théologique dans le catholicisme allemand. De cette renaissance K. R. est l'instigateur en même temps qu'un des principaux acteurs.

D. S. B.

J. Bosc, Y. Congar, M. J. Le Guillou, E. Mélia, O. Rousseau, A. Scrima, Ch. Westphal, G. Henry. — Le Dialogue oecuménique. Paris, Éd. Fleurus, 1962 ; in-8, 152 p.

Ce petit ouvrage est le résultat d'un essai de dialogue pris au magnétophone et reconstitué ensuite avec un réajustement des parties pour leur donner un contour d'ensemble. Fait en 1960, de rédactiou nécessairement laborieuse ensuite, il n'a pu paraître que deux ans après avoir été prononcé. En un moment où les idées vont vite et où se passent beaucoup d'événements, de tels ouvrages risquent de perdre facilement de leur actualité. Celui-ci ne la perd cependant pas trop, grâce aux vues courageuses du P. Congar, qui eu a été, sinon l'iuspirateur (qui en fut le P. Le Guillou), du moins la principale cheville. Une petite préface du P. C. Dumont O. P. fait avec bouheur l'éloge de la prière pour l'unité. En lisaut les ouvrages de ce genre rédigés et parus juste avant le Concile, on se rend compte de ce que le Concile lui-même a dépassé toutes les espérances, et de ce que les idées encouragées par ses succès vont se précipitant, au point qu'on se sent toujours en haleine de dépassement. C'est là ce qui donne à certains l'impression que le Concile n'arrive pas à suivre le mouvement. Mais le Concile ne se meut ni dans l'actualisme ni dans la mode.

D. O. R.

Jean Guitton. — Dialogue avec les Précurseurs. Journal œcuménique 1922-1965. Paris, Aubier, 1962 ; in-12, 320 p., 10 pl.

Le grand académicien, dont la qualité œcuménique fut mise en avant en l'avant-dernière séance de la session conciliaire de 1963, redit ici ce que beaucoup de ses auditeurs ont entendu déjà : ses souvenirs dans la recherche de l'unité chrétienne, et particulièrement ses relations avec M. Portal, Lord Halifax et le Cardinal Mercier. Suivent quelques autres essais, dont la relation d'une visite à Taizé, où un échange de vue bref mais direct entre le Pasteur Schutz et l'auteur fait le point des grandes espérances. D. O. R.

Augustin Kardinal Bea. — Die Einheit der Christen. (Herder Bücherei 152) ; Fribourg-Br., Herder, 1963 ; in-12, 160 p.

Augustin Cardinal Bea. — Pour l'unité des chrétiens. Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-8, 280 p.

Ce petit volume reprend en texte serré, une série d'articles ou de conférences — écrits ou prononcés — par le grand apôtre catholique de l'œcuménisme préconciliaire et conciliaire qu'est le cardinal Bea. La plupart de ces textes ont été publiés en italien, mais ont été traduits aussitôt en plusieurs langues. Ils concernent le problème de l'unité chez les catholiques, les obstacles à l'union, l'œcuménisme en général, le Secrétariat pour l'unité, le Concile et son écho dans le monde protestant, etc. L'ensemble avait d'abord paru en italien, sous le titre *L'Unione dei Cristiani*, à Rome en 1962.

C'est un hommage aux travaux apostoliques de leur auteur que, toujours sur la brêche malgré son grand âge, il n'a cessé de produire au cours de ces dernières années. Une introduction du P. Tucci, directeur de la *Civiltà cattolica*, où plusieurs de ces articles avaient paru, présente le livre.

L'édition française contient en plus (pp. 53-68), le texte d'une conférence faite à la VIIIe agape de l'université sociale *Pro Deo* sur *L'amour de la vérité pratiqué dans la charité, voie de l'harmonie entre les individus et les groupes*, qui, prononcée à Rome, en 1963, et touchant la liberté de conscience, avait eu un certain écho, sur lequel une introduction de deux pages des éditeurs s'étend discrètement.

D. O. R.

Gérard Viatte. — Œcuménisme. (Les cahiers de St-Séverin). Tournai, Casterman, 1964 ; in-12, 216 p.

Les initiations à l'œcuménisme se multiplient. Celle-ci, qui a d'abord été « parlée », bénéficie non seulement d'une préparation diligente mais aussi de la maturité de l'auditoire pour lequel elle a été composée : des adultes intelligemment catéchisés sur beaucoup de sujets. Il nous semble qu'elle est parmi les meilleures, et qu'on ne peut guère lui faire de reproches, même si de-ci de-là les synthèses historiques sont un peu raccourcies. On ne peut au contraire que louer ses qualités d'équilibre et d'envergure. L'œcuménisme est vu à partir de ses perspectives les plus lointaines dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans l'Église primitive, et en fonctions de toutes les séparations qui se sont produites au cours des âges. — La « vocation commune » de tous les chrétiens à

l'œcuménisme, suivant l'expression du Dr. Visser t' Hooft mentionnée dès le début (p. 9), a été comprise dans toute sa profondeur, et c'est cela qui donne la valeur au livre. Le développement du mouvement œcuménique contient, quoique parfois de façon assez sommaire, des notions que l'on ne trouve pas toujours dans les ouvrages de ce genre.

D. O. R.

H. Crouzel. — Origène et la philosophie. (Coll. « Théologie », 52). Paris, Aubier, 1962 ; in-8, 238 pp.

Deux siècles avant saint Augustin et dix avant saint Thomas d'Aquin, ce grand témoin de la foi, que fut Origène, entreprit d'approfondir, à l'aide de sa formation philosophique, le regard réflexif que la vie chrétienne porte sur elle-même. En ce sens Origène a été et reste un des Pères de la théologie chrétienne. Mais, avant d'aborder chez Origène la théologie et les questions de méthodologie théologique, on est en droit de se demander ce qu'il a pensé de la philosophie et quelle utilisation il a voulu en faire. Qu'elle est d'abord l'attitude qu'il prend envers la philosophie ? Cette attitude présente-t-elle quelque originalité par rapport à ses prédécesseurs chrétiens ? Quelle est ensuite pour lui l'utilité de la philosophie païenne pour un chrétien ? A la solution de cette double question complémentaire, le livre du P. Crouzel apporte une documentation exhaustive et une pénétrante sympathie pour le grand penseur alexandrin. Ce travail nous vaut donc une réponse toute en nuances. Aux yeux d'Origène, l'étude de la philosophie païenne n'est pas sans utilité, si elle favorise l'élaboration d'une sagesse vraiment chrétienne, en donnant à l'esprit une culture suffisante et en lui fournissant des méthodes appliquables à la Parole de Dieu. Origène est cependant également conscient du danger qu'une telle entreprise présente : il faut se garder de toute adultération de la Révélation au risque d'introduire dans l'Église le culte idolâtrique de sa propre pensée, reproché aux philosophes et aux hérétiques.

D. M. V. P.

Heinrich Ott. — Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon, Evang. Verlag, 1959 ; in-8, 226 p., DM 19,50.

On a déjà relevé l'importance de l'étude consacrée par l'A., successeur de Karl Barth à Bâle, à l'intelligence du concept de l'histoire dans la théologie de Bultmann (cfr *Irénikon*, 1956, p. 339). Le but du présent ouvrage est de manifester la grande portée de l'œuvre philosophique de Martin Heidegger pour une reprise en profondeur de la théologie proprement systématique. En premier lieu l'A. nous donne un survol historique de la pensée de H., qui se compose ainsi : le propos de *Sein und Zeit* (chap. 2) ; la méthode nouvelle depuis 1935 (chap. 3) ; l'insistance fondamentale sur l'histoire de l'homme comme l'histoire de la compréhension de l'être (chap. 4). Ensuite, dans une démarche plus spéculative, il aborde quelques thèmes capitaux : le sens de l'être (chap. 5) ; la nature de la pensée (chap. 6) ; le rôle du langage (chap. 7) ; la visée du monde ou des choses (chap. 8). Déjà au plan d'un exposé de la pensée de H.

cet ouvrage nous semble une très belle réussite, car l'A. a su dégager cette pensée de toute sorte d'existentialismes et situer son importance précisément dans le dépassement du schéma sujet-objet. On verra ainsi que ce n'est pas toute la pensée de H. qu'a monnayée Bultmann, même pas la pensée authentique : la conception du monde qu'ou trouve chez H. pourrait d'ailleurs rattraper tout cet aspect cosmique et corporel de la révélation biblique que Bultmaun volatilise tellement (cfr chap. 8). L'A dresse une liste impressionnante des questions classiques en théologie que la pensée de H. pourrait utilement aider à renouveler (chap. I) ; mais l'enjeu reste au fond le problème de la possibilité même de la théologie, autrement dit toute la problématique de l'herméneutique. C'est dire l'intérêt de l'ouvrage, rapide certainement, mais jalonnant le terrain d'un dialogue auquel le théologien catholique aurait plaisir à participer.

F. K.

Walter Kolarz. — Religion in the Soviet Union. Londres, MacMillan, 1961 ; in-8, XII-518 p.

L'A. n'est pas un théologien, mais un essayiste spécialisé dans les questions politiques russes, comme le montrent ses ouvrages précédents : *Stalin and eternal Russia, Russia and her Colonies, How Russia is ruled.* Le présent livre est la continuation d'une large enquête sur les problèmes ethniques de l'Union soviétique, commencée en 1954 avec *The peoples of the Soviet Far East.* Ici l'A. veut montrer, en marge et au ban de la Russie officielle, « l'autre Russie », celle des croyants. Non seulement l'Église orthodoxe y est présentée avec toutes ses ramifications et ses schismes, mais aussi l'Église arménienne, les catholiques orientaux, les Églises de la Réforme, la confession israélite, l'Islam, le Bouddhisme, etc... A lire ce livre on saisit mieux l'aspect global du litige entre le communisme soviétique et la religion en général. On voit aussi comment une persécution commune développe l'esprit œcuménique, et comment l'absence de religion entraîne une recrudescence de la superstition. L'ouvrage se termine par un vaste tableau où sont présentés plus d'une centaine de peuples appartenant à l'Union soviétique, avec leur importance numérique, distribution géographique, religion majoritaire et religions minoritaires. De nombreuses cartes et photographies illustrent ce volume.

D. D. G.

Carl-Eric Thors. — Den Kristna Terminologien i Fornsvenskan. (La terminologie chrétienne en ancien suédois). (Studie i nordisk teologie, 45). Helsinki, Soc. litter. suéd. en Finlande, 1957 ; in-8, 664 p., 3.500 Mk. Fin.

L'étude très fouillée de M. Thors concerne la terminologie chrétienne dans l'ancien suédois, c'est-à-dire la langue parlée jusqu'à la Réforme. Un tel répertoire est utile avant tout pour le philologue, mais rendra aussi de grands services à d'autres. L'historien peut en tirer des conclusions valables sur l'influence de tel ou tel pays étranger sur la Suède — un travail de ce genre existe déjà pour la Norvège — au moment de l'introduction du christianisme dans le pays, par l'examen de la provenance du vocabulaire chrétien. Ceci contribuera à éclaircir la question toujours

débattue de l'influence de l'Église d'Angleterre sur la Scandinavie. On aurait souhaité des tables statistiques à la fin du volume pour faciliter les recherches mais l'ouvrage comporte par contre de bons index renvoyant à nne classification systématique. De plus cette étude pourra servir au médiéviste scandinave en lui offrant un renvoi rapide aux textes déjà imprimés, par exemple pour ce qui concerne la liturgie.

N. K. R.

Kita Tschenkéli. — Georgisch-Deutsches Wörterbuch, fasc. 1-6 (akadniereba). Zurich, Amirani, 1960-1063 ; in-8, 538 p.

Ce nouveau dictionnaire de géorgien moderne sera certainement le plus complet de ceux qui existent dans les langues de l'Europe occidentale. L'A. avait commencé cet ouvrage en collectionnant lui-même ses matériaux. Or l'Académie de Tiflis est en train de publier un grand dictionnaire complet du géorgien moderne. L'A. a bien fait de revoir sa collection d'après cet ouvrage exhaustif et normatif. Il a pris aussi certains mots du géorgien ancien pour permettre la lecture de cette littérature. L'utilisation que nous avons faite de ce dictionnaire pour la lecture de textes anciens a permis de trouver des lacunes. M. Tsch. s'est mis à son travail avec un grand amour de sa langue maternelle et avec un grand renoncement, non sans difficultés. Ses efforts ont été soutenus à partir du quatrième fascicule par la *Stiftung für wissenschaftliche Forschung* de l'université de Zurich et à partir du cinquième fascicule, également par le *Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung*. M. Tsch. a encore vu paraître le fascicule 6. Depuis il est mort. Mais ses amis et ses collaborateurs considèrent de leur devoir de continuer et d'achever le travail qu'il a commencé et qui répond à un véritable besoin.

D. A. T.

II. — HISTOIRE

Grivec, Franz. — Konstantin und Method. Lehrer der Slaven. Wiesbaden, Harrassowitz, 1960 ; in-8, 272 p.

Soluňští Bratří. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu. (Les frères de Thessalonique. 1100 ans après l'arrivée des saints Cyrille et Méthode en Moravie). Prague, Česká katolická charita, 1962 ; in-8, 243 p.

Sancti Cyrillus et Methodius. Leben und Wirken. (Édition allemande, du même texte). Prague, 1963 ; in-8, 129 p.

Poulík, Josef. — Staří Moravané budují svůj stát (Les anciens Moraves construisent leur État). Krajské nakladatelství Gottwaldov, 1960. — (Avec résumé en russe, anglais et allemand et de nombreuses illustrations).

— Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích (Deux rotondes grandmoraves à Mikulčice) (*Monumenta archaeologica. Acta historica, protohistorica et historica instituti archaeologici academiae scientiarum Bohemoslovenicae*, T. XII), Prague, Nakladatelství československé akademie věd, 1963 ; in-4, 235 p. (résumé en allemand pp. 197-235), LXII pl.

Il fallait s'attendre à ce que l'année jubilaire 1963, en mémoire de l'arrivée en Moravie des frères Constantin et Méthode voici 1100 ans, vînt apporter de nouveaux travaux et publications sur la question Cyrille et Méthode. Le second ouvrage mentionné cite déjà précisément dans le titre cette raison qui a poussé sa parution, les deux derniers s'attachent, au moins quant au thème, à toutes les questions touchant à l'activité de Cyrille et Méthode en terre morave. Quant au premier, il présente en général une compilation de toutes les études en langue allemande que feu Fr. Grivec a dédiées aux deux apôtres des Slaves au cours de sa vie longue et féconde. Cet ouvrage sera salué par tous les théologiens et historiens qui désirent des informations sûres sur le problème et l'état des recherches Cyrille-Méthode, sans devoir connaître une langue slave, car l'auteur, slovène de naissance, pouvait très bien, sans recourir à un traducteur, présenter ses études en un allemand châtié. Il raconte ici la vie des deux frères, à partir des légendes pannoniennes, qu'il a plusieurs fois traduites en latin et en slovène, et dont il reprend quelques extraits en traduction allemande. La réduction de nombreuses répétitions inutiles aurait sensiblement abrégé cette partie. En ce qui concerne la liturgie slave, l'A. s'appuie principalement sur les résultats des travaux de Vajs et de Vašica, que complètent quelques notes sur l'activité littéraire de Constantin, son style, ainsi que l'étymologie des termes chrétiens du vieux-slave liturgique. La célèbre lettre papale « Gloria in excelsis (altissimis) Deo », de la Vita Methodii (ch. 8), occupe un chapitre spécial. L'A. en défend l'authenticité pour des raisons matérielles et de critique littéraire.

Les théologiens tchèques de la Faculté catholique-romaine Cyrille et Méthode de Prague-Leitmeritz, en publiant l'ouvrage mentionné en second lieu ont montré que la tradition célèbre de la Bohême, où J. Dobrowský, voici près de 150 ans, fut en quelque sorte l'initiateur des recherches Cyrille-Méthode, est aujourd'hui encore ressentie comme une obligation. V. Bartůněk rapporte d'abord la vie des deux frères sur la base de toutes les sources existantes, en mettant en valeur les données de la byzantinologie. Fr. Cinek fouille les textes bibliques du formulaire de la messe de leur fête (7 juillet) et tire des leçons scripturaires et des versets psalmiques une relation avec leur vie terrestre qui fut tout entière consacrée à l'évangélisation. A. Salajka jette un regard d'ensemble sur les sources slaves ecclésiastiques, grecques et latines conservées, en faisant ressortir les problèmes que pose la critique des sources. L. Pokorný étudie la signification des fragments glagolitiques découverts à Prague en 1855 sous l'angle liturgico-historique. Il arrive à la conclusion que ces documents peuvent nous faire admettre l'existence d'une liturgie autonome, en y rapportant les fragments de Kiev et de Vienne aussi bien que les documents de Freising, liturgie où se mêle des éléments romains, byzantins, et même vétéro-gallicans, et que l'A. désigne comme liturgie cyrillo-méthodienne. L'étude archéologique détaillée de J. Cibulka présente un intérêt particulier, qui met en rapport avec l'architecture religieuse du haut moyen âge de l'Europe occidentale, de l'Allemagne occidentale, des pays alpins et de l'Italie septentrionale, les fondations d'églises nouvellement découvertes dans les murailles du château de Mikulčice (Moravie méridionale) et en d'autres points de la Moravie.

Ce qui amène l'A. à des conclusions surprenantes. En outre, ces fondations d'églises moraves dénoteut une parenté avec des églises de type celto-insulaire d'influence irlando-écossaise ; d'autres trahissent aussi des influences de l'Italie septentrionale. Ainsi la mise en valeur des découvertes archéologiques présentées par l'A. sous une formulation prudente, complète à souhait les sources littéraires, surtout la *Vie de Méthode* dont l'authenticité, mise parfois en doute dans les dernières décades, est maintenant magnifiquement affirmée.

Les deux derniers ouvrages sont en substance des rapports de fouilles. Tandis que Cibulka, dans la question du tombeau de Méthode et du lieu de sa résidence archiépiscopale adopte une attitude réservée, Poulik tient pour probable qu'on puisse voir dans le château de Alstadt (Staré Mĕsto) et Ungarisch-Hradisch (Uherské Hradiště) et ses dépendances le siège de Méthode. J. B.

Archim. Ioannis A. Papadopoulos. — *Ἱστορικὰ κριτήρια διὰ τὴν ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν.* Athènes, 1963 ; in-8, 88 p.

Dans cette description rapide l'ancien recteur de l'École théologique grecque de Brookline, Mass., trace, à grands traits et du point de vue orthodoxe, les principaux points historiques qui ont provoqué le schisme entre les Églises orthodoxe et catholique. Il y suit surtout l'historien Paparrigopoulos. Ensuite il passe au thème : « L'Union, exigence des temps », où il apprécie à leur juste valeur les efforts unionistes du patriarcat œcuménique, des papes Jean XXIII et Paul VI et du cardinal Cushing dans la préparation du dialogue entre les deux Églises. Suit une très sommaire description de l'Église anglicane et des principales dénominations protestantes. Une des conclusions de l'A. est que l'Église occidentale est appelée, par la nécessité des choses et des critères historiques, à accomplir le travail le plus grand pour la suppression de la barrière de séparation entre les deux Églises sœurs. D. I. D.

Erich Beck. — Bukowina. Land zwischen Orient und Okzident. In-4, 100 p.

Herbert Otterstädt. — Gottschee. Verlorene Heimat deutscher Waldbauern. Ibid., in-4, 1962 ; 126 p.

Frans Riedl, Stefan Seiner. — Die Ungarndeutschen. Weg einer Volksgruppe. Ibid., 1962 ; in-4, 126 p.

Otto Vogenberger. — Pantschowa. Ibid., 1961 ; in-8, 254 p.

Ces quatre ouvrages sont des livres consacrés au souvenir des groupes de population allemande, d'origine alémanno-souabe qui jadis, séparés de l'ensemble de la colonisation allemande, établirent leur patrie jusque tout récemment dans le Sud de l'Europe : îlot linguistique depuis près de 200 ans, en Roumanie, Hongrie et Yougoslavie, patrie qu'ils perdirent par la guerre. « Pantschowa » offre un aperçu du développement historique dès la colonisation de ce groupe de population dans le Banat, après les victoires contre les Turcs du prince Eugène, ainsi qu'un exposé sur les institutions culturelles, jusqu'à la fin de la colonisation allemande. —

Les trois premiers ouvrages sont des volumes illustrés qu'explique une légende. Ils contiennent d'abondantes données ethnologiques d'une culture qui n'a pas été atteinte par l'industrialisation. « Bukowina » mérite un intérêt plus large avec ses vues d'églises et de monastères ornés de fresques byzantines, qui rendent une image du riche passé chrétien de cette région, laquelle doit être bien inconnue en Occident, et qui est appelée à rester pratiquement inaccessible (Suczawa, Woronetz, Suczewitza). — Le fait que le groupe de population de Gottschee ait dû abandonner en 1941, sous le régime nazi, le sol dont ils héritèrent voici 600 ans, et furent « umgesiedelt », est presque inconnu en Allemagne et en Autriche.

J. B.

A. R. Vidler. — A Century of Social Catholicism. Londres, S.P.C.K., 1964 ; in-8, XII-172 p., 25 /-

L'histoire du catholicisme social dans l'Europe du XIXe siècle offre le spectacle affligeant de l'opposition quasi incessante de la part de la hiérarchie ecclésiastique, du moins jusqu'à la parution de l'encyclique *Rerum novarum*. On a dit souvent que l'Église ne s'était pas suffisamment mêlée aux problèmes politiques du temps ; mais ceci ne correspond pas au tableau que nous pouvons faire d'après l'étude des mouvements du catholicisme social et des réactions ecclésiastiques à leur égard. Les évêques étaient fortement intéressés par la politique — en défendant les intérêts établis et en maintenant les privilèges traditionnels. Tout ce qui était élaboré en vue de troubler le *statu quo* politique et économique était tenu pour suspect, seules les entreprises philanthropiques étaient encouragées. On relevait bien entendu quelques rares exceptions : l'archevêque Ketteler, en particulier, dans lequel le Dr. Vidler voit à juste titre « la plus grande figure du catholicisme social du XIXe siècle ». En Ketteler nous retrouvons les meilleurs éléments de la tradition catholique sociale : un certain radicalisme économique et social se combinant avec le respect sincère envers la personnalité individuelle et les associations volontaires. La méfiance vis-à-vis d'un pouvoir étatique centralisé en un point l'avait conduit à la position pluraliste adoptée plus tard dans *Rerum novarum*. Le progrès réalisé par le catholicisme social au cours du XIXe siècle est intéressant, et l'on doit se souvenir des efforts d'hommes tels que Buchez, Sangnier et Murri. Plus de la moitié de l'ouvrage concerne les mouvements en France, tandis que le restant est consacré à la Belgique, l'Allemagne et l'Italie. L'A. ne revendique aucune originalité et se fie fermement à des sources secoudaires ; il effectue cependant un travail de valeur en traçant pour le lecteur de langue anglaise les contours du catholicisme social. Dans un ouvrage de ce genre certaines omissions sont inévitables, mais il est particulièrement regrettable que Péguy et les *Cahiers de la Quinzaine* ne soient pas mentionnés.

D. N.

D. Bacu. — Piteşti. Centru de reeducare studenţeasca. Colecţia Dacoromania. Madrid, 1963 ; in-8, 201 p.
— **Aiud.** Poezii. Ib., 1961 ; in-8, 106 p.

Dorina Ienciu. — Aripi de lumina. Rime şi poeme în proza. Ib., 1963 ; in-12, 84 p.

Pentru sfânta cruce, pentru ţara. Ofranda. Poezii din închisori. Ib., 1963 ; in-8, 103 p.

Ion Protopopescu. — Idealul. Eseuri şi articole. Ib., 1962 ; in-8, 172 p.

Les réfugiés roumains publient à Madrid une collection *Dacoromania* dédiée aux cris d'un peuple entier opprimé et affamé de justice depuis vingt ans. Piteşti, Aiud, Timişoara, Jilava, Constanţa, Gherla, le canal (Danube-Mer Noire) etc. sont autant de noms où « la philosophie a changé les assassins en juges » pour employer l'expression d'Albert Camus et où les victimes deviennent ipso facto des « bandits ». M. Bacu décrit dans le premier volume le système de « demascare » ou de « rééducation » appliqué pendant quelques années à un bon millier d'étudiants universitaires, emprisonnés dans la nuit du 14/15 mai 1948. Leur « redressement » consistait à les réduire à l'état de bêtes féroces et de bourreaux, à détruire l'âme et tout ce qu'il y avait d'humain en eux jusqu'à un degré inimaginable. Les plus résistants étaient appelés dans le jargon de la prisou « catolici ». Ceux qui avaient passé par le « demascare » pouvaient dire : « Gardez-vous des étudiants comme de Satan en personne ; ils sont perfides », ou « Gardez-vous de moi ! Je suis étudiant. Et cela veut dire beaucoup ! »

Les trois volumes de poésies, composées en partie dans les prisons ou dédiées à « ceux qui reposent dans les cimetières anonymes entre les frontières d'un pays ensanglanté et à ceux qui pourrissent vivant entre les grilles des prisons communistes » sont autant de prières et d'aspirations à le reconquête de la liberté surtout spirituelle. Une de celles-ci se trouvait gravée avec une aiguille, à moitié effacée par les gardiens, sur les murs d'une cellule de punition à Aiud au printemps de 1955 (*Ofranda* p. 101).

Sous le titre de *L'Idéal,* M. Protopopescu réédite une série d'articles publiés dans *Libertatea* 1951-1957, où il commente les événements politiques dans lesquels sa patrie a été investie, du point de vue de l'idéal de la *Légion de l'Archange Michel* fondée le 24 juin 1927 et dont les principaux chefs furent tués lors de leur transport à la prison de Văcăreşti en novembre 1938 et dont le fondateur Corneliu Codreanu avait prophétisé : en mai 1936 : « Si les troupes russes eutrent chez nous et sont victorieuses, au nom du Diable ! qui pourra croire, où se trouvera l'esprit pour soutenir qu'ils partiront avant de nous avoir satanisés, c'est-à-dire bolchevisés » (p. 168). D. I. D.

Welt-Geschichte der Gegenwart. Tome I : Die Staaten ; Tome II : Die Erscheinungen und Kräfte der Modernen Welt. Berne, Francke, 1962 et 1963 ; in-8, 830 et 732 p. Fr. s. 48 et 48.

Après *The New Cambridge Modern History* (Cfr *Irénikon,* 1961, p. 156) et *Das 19. und 20. Jahrhundert* (*Coll. Historia Mundi, X* Cfr *Irénikon,* 1962, p. 595) paraît le présent ouvrage dont le premier volume est consacré à l'histoire des principaux États du monde et le deuxième traite, à l'échelle mondiale, des différents problèmes d'ordre politique, juridique, social,

économique et religieux. Cette étude collective se réfère à la période qui suit la fin de la guerre 1914-18. Son mérite est de compléter les études susmentionnées en appuyant toujours davantage sur le fait que l'histoire contemporaine devient de plus en plus la « Weltgeschichte » : les processus historiques territorialement limités ne sont plus possibles, l'interdépendance, s'appliquant à tous les domaines de la vie, détermine le sort des communautés humaines. D. H. C.

B. D. Grekow. — Die altkroatische Republik Poljica. Berlin, Akademie-Verlag, 1961 ; in-8, 278 p., DM. 26.50.

La pnblication en allemand de *Die Bauern in der Rus* du même auteur (cfr *Irén.* 1960, p. 571 et 1962, p. 596) avait précédé celle du présent ouvrage, qui est une précieuse contribution à l'histoire des ancienues institutions des Slaves. — « Poljica » était un État paysan situé en Dalmatie centrale et constitué au Xe siècle. Son histoire fut liée aux luttes pour la possession de la côte dalmate entre le Royaume hongrois-croate et Venise. Tombée sous la suprématie de cette dernière au XVe siècle, Poljica a néanmoins gardé son autonomie intérieure. Elle a pu la maintenir par la suite sous la domination turque. La principale source des renseignements, sur ce territoire pour la période allant du XVe au XVIIe siècle, est son statut considéré comme un des plus intéressants documents de l'Europe médiévale. Dans sept chapitres l'A. examine l'économie, la structure sociale, l'organisation politique et le système juridique de Poljica. Le huitième chapitre est consacré à la comparaison du statut à la « Russkaya Prawda », documeut analogue établi en Russie entre le XIe et le XIIIe siècle. Le texte du statut et sa traduction en allemand complètent utilement l'ouvrage. D. H. C.

Leslie Paul. — Traveller on Sacred Ground. Londres, Hodder and Stroughton, 1963 ; in-8, 160 p.

L'auteur de *Son of Man* nous donne ici une description très personnelle des Lieux Saints, où se mêlent et se heurtent les reliques du temps passé et les manifestations les plus pittoresques de la vie présente. Ce pèlerinage passe aussi par l'Anatolie et se termine à Rome. D. D. G.

Leonard von Matt et Umberto Zanotti-Bianco. — Grossgriechenland. Würzburg, Echter Verlag, 1961 ; in-4, 234 p.

Les temps sont passés, où l'image servait à illustrer un texte. Le lecteur recourt maintenant au texte pour avoir l'explication de l'image. Aussi l'auteur principal de ce magnifique volume est-il le photographe, Léonard von Matt, qui a rassemblé ici ses plus belles photos à la gloire de la Grande Grèce. Il faut louer autant la variété des sujets que le génie du photographe. On restera étonné de la vie et du mouvement qui animent ces vestiges archéologiques, temples, statues, vases, fragments de bas-reliefs, monnaies, bijoux, groupes de statuettes, et c'est tout l'art de la composition photographique, éclairage et assemblage, qui met ces objets en relief : je pense notamment au combat des gladiateurs, aux acrobaties du jongleur, aux grimaces des comédiens, aux minauderies des élégantes, au

joyeux groupe de gorgones qui au tournant d'une page vous tirent la langue inopinément... Les scènes de la vie quotidienne ou des mythes héroïques voisinent avec d'admirables paysages, sauvages ou bucoliques selon qu'ils représentent le rivage tyrrhénien ou la campagne avec ses riantes oliveraies. Enfin, pour modeste que soit la part du texte, elle a été confiée au meilleur spécialiste qui se pût trouver : le sénateur et archéologue Zanotti, président de la Société *Magna Grecia*.

D. D. G.

Wilhelm Nyssen. — Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz. (Sophia, Quellen östlicher Theologie, Band 2). Fribourg-Br., Lambertus-Verlag, 1962 ; in-4, 114 p., 16 pl. en couleurs et 4 en noir.

Dans ce beau livre, on trouvera seize planches en couleurs, empruntées pour la plupart aux manuscrits illustrés les plus anciens de l'Orient chrétien. Elles sont précédées d'une assez longue introduction (pp. 11-39) dans laquelle l'A. retrace l'historique de l'image chrétienne à partir de la peinture des catacombes jusqu'à la fin de l'Iconoclasme. La révélation devenant de plus en plus claire dans l'A. T, aboutit enfin, dans le N. T., à l'apparition de Dieu dans et par l'Incarnation au milieu des hommes. C'est ce fait qui est le fondement même de la possibilité d'une représentation valable de la divinité dans le christianisme. Maintenant, l'image adéquate de la divinité pour nous est la représentation du Christ-Jésus, ressuscité et glorifié. Les autres saints doivent l'admission de leur image au fait qu'ils sont les membres vivauts du Corps mystique du Christ et les temples de l'Esprit. L'A. montre bien que l'aversion de quelques Pères pour la vénération des saintes images prouve 1° leur existence et leur vénération, et 2° qu'elles fureut considérées comme un moyeu très utile pour l'éducation, l'enseignement et l'édification tant des fidèles instruits que des gens frustres et illettrés. L'A. fait remarquer l'influence des écrits du pseudo-Denys en ce qui concerne l'acceptation de la vénération des images. Les images reproduites (pp. 41-106) sont illustrées par des nombreux textes très bien choisis de l'Écriture Sainte, des Pères de l'Église et de la Liturgie, aussi bien occidentale qu'orientale, qui mettent vraiment en valeur toute la signification religieuse de ces planches.

D. J.-B. v. d. H.

Mirjana Tatić Durić. — Das Bild der Engel. Recklinghausen, Bongers, 1962 ; in-12, 86 p., 7 pl. en couleurs, et 39 reprod. en noir.

Günter Ristow. — Die Geburt Christi. Ibid., 1963 ; in-12, 82 p., 8 pl. en couleurs et 34 reprod. en noir.

Desanka Milošević. — Das Jüngste Gericht. Ibid., 1963 ; in-12, 7 pl. en couleur et 33 reprod. en noir.

Ces trois ouvrages appartiennent à uue nouvelle série de monographies intitulée : « Iconographia Ecclesiae Orientalis », éditée par les soius et sous la direction de H. Skrobucha. Dans le premier, sont traitées les représentations des anges, leur prototype et les différentes sources avant le christianisme. Aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament font fréquemment mention d'apparitions d'anges ; les Pères orientaux, les auteurs ecclésiastiques de même que les hymnographes se sont efforcés

de décrire leur essence, leur fonction et leur ordre hiérarchique. Ces différentes sources littéraires ont inspiré profondément les représentations des esprits célestes en Orient bieu plus qu'en Occident, ce qui ressort du grand nombre de thèmes et de la variation dans les représentations qui, comme telle, est inconnue en Occident. A la p. 16, al. 2, on lit: « im Oktoich, erste Stimme, Ton 5. » Que veut dire ici : « erste Stimme » ? A la p. 33 on doit lire : « Adversus haereses » et non pas : « Adv. haereticos », comme il est écrit de fait. Sans doute faut-il lire aussi pour : « Orarion kataniktion » les mots : « Troparion katanyktikon » (=Hymne pénitentiel). Il s'agit en effet d'un des nombreux hymnes pénitentiels composés par l'Empereur Léon le Sage. Ces détails n'empêchent pas que nous ayons ici affaire à un excellent petit livre, dans lequel on trouve en quelques pages presque tout ce qui a été écrit sur les images des auges jusqu'à nos jours.

« La Nativité du Christ » forme le second volume de la même série. L'A. montre, à l'aide de monuments choisis de l'art chrétien primitif et de l'art oriental, le grand nombre d'images et la ligne constante dans le développement de ce thème, en se basant sur les sources théologiques et liturgiques qui en out influencé à tour de rôle l'évolution. Il part du type le plus ancien des environs du IVe siècle et, passant par le développement et la complication de la composition initiale très simple dans l'art byzantin primitif, en arrive au moment de la fixation des thèmes dans l'Église orientale du moyen âge et jusqu'au XVIIe siècle. A la note 59 dans le texte ne correspond aucune référence à la fin de l'ouvrage. En résumé, il s'agit d'un bon travail qui invite à une étude plus ample, facilitée d'ailleurs par une bibliographie très étendue et bien à la page.

L'auteur du « Jugement Dernier », le 3e volume de la série, se basant également sur l'Écriture Saiute, les Apocryphes, les textes des Pères de l'Église et l'Hymnographie de l'Église orientale, donne un aperçu très riche et bien documenté sur le développement de la composition du Jugement Dernier, qui décore en Orient le mur occidental de la plupart des églises, tandis que chez nous la même scène ne se voit habituellement que dans les tympans des grands portails. En commençant avec les scènes symboliques du V/VIe s., l'A. nous fait suivre pas à pas, surtout à partir du XIIe s., l'évolution du thème jusqu'aux cycles très complets qu'on trouve un peu partout là où s'étend la sphère d'influence de l'art byzantin et byzantino-slave. Ce livre d'une lecture agréable est fort bien documenté. A la p. 17, dans l'énumération des éléments constitutifs de la représentation du Jugement Dernier, on lit sous le n° 3 « Ein Blutstrom entspringt von den Füssen Christi ». Il faut lire sans doute : « Ein Feuerstrom », d'ailleurs conforme à la description que donne l'A. lui-même plus loin, p. ex. à la p. 27 et 28. L'impression de ces trois livres est impeccable et promet beaucoup pour les autres volumes de cette sympathique et iustructive série.

D. J-B. v. d. H.

Klaus Wessel. — Koptische Kunst. Die Spätantike in Aegypten. Recklinghausen, Bongers, 1963; in-8, 265 p., XXIII pl. en couleurs et 133 ill. en noir.

Le but que l'A. de ce livre a eu en vue ne fut certainement pas des

plus faciles. En effet, il a voulu décrire la nature de l'art copte, son devenir et sa signification. La difficulté de sa tâche résidait dans le fait que l'art copte n'est encore qu'assez mal défini jusqu'à ce jour et qu'il y a des divergences assez marquées entre les différents savants qui s'en occupent. L'intention de notre A. a donc été avant tout de délimiter, dans ce qui se présente comme étant de l'art copte, ce qui, à son avis, peut être regardé comme tel. Pour ce faire, il a limité ses investigations à l'Égypte, où l'art copte a eu son berceau. On avait l'habitude de grouper sous la démonination commune d'art « copte » tout l'art égyptien de l'antiquité tardive, à la suite surtout de Strzygowsky, mais l'A. prouve bien qu'en réalité, il s'agit d'un amalgame de courants artistiques souvent très hétérogènes, courants qui d'ailleurs ne se mélangeaient pas. Ce n'est qu'après l'occupation arabe, selon lui, qu'une certaine homogénéité se manifeste. Il approuve H. Zaloscer, selon lequel l'art copte est un art essentiellement populaire. Reste à savoir maintenant de quel peuple il s'agit : en Égypte en effet, se trouvait une population entièrement mélangée, comptant, en plus de la population autochtone copte, une large couche supérieure formée de Grecs, Romains, Syriens etc. Dans un chapitre historique fort intéressant, l'A. montre très bien que ces deux couches ne se sont jamais vraiment mélangées, et qu'il faut donc bien distinguer l'art hellénistique gréco-romain de l'art de la population autochtone auquel seul, selon lui, il convient de donner le nom d'art « copte ». Dans les chapitres qui suivent, l'A. soumet alors à une enquête approfondie la sculpture monumentale, les stèles mortuaires, la sculpture hellénistique provinciale, la peinture et l'art de l'industrie du tissu. A l'aide de nombreux exemples, il montre chaque fois ce qui différencie l'art de la population vraiment égyptienne de celui des couches supérieures hellénistiques. Il s'avère que les habitants originaires du pays n'ont jamais subi d'influence vraiment profonde ou plus que superficielle, de la part des envahisseurs successifs. Même, si de temps à autre, ils leur ont emprunté les sujets et les thèmes, la forme artistique est restée foncièrement différente. On ne peut donc dater l'art copte, comme on le faisait communément, eu se basant sur son soi-disant éloignement — ou, si l'on veut, son état de dégénérescence — par rapport à l'art antique gréco-romain de la bonne époque. L'intérêt de ce livre réside précisément en ce que l'A. nous fait saisir ce point d'une manière qui nous paraît convaincante. Certes il n'a pas donné ni voulu donner une solution à toutes les questions souvent si difficiles et si compliquées concernant l'art copte, mais il a eu au moins le grand mérite d'avoir montré ce qu'est et ce que n'est pas cet art, et d'avoir ainsi ouvert la voie à des recherches ultérieures fructueuses, en indiquant la piste à suivre. Par ses registres très bien faits, l'A. a réussi à faire de son livre une œuvre scientifique de qualité et un instrument de travail qui sera hautement apprécié par tous les coptisants et amis de l'art.

D. J.-B. v. d. H.

Baruch Kanael. — Die Kunst der antiken Synagoge. Munich, Ner Tamid Verlag, 1961 ; 122 p., 83 pl. dont 9 en coul.

Ce petit volume donne un aperçu très complet des arts plastique et pictural qui ont pu se développer dans certaines synagogues de Palestine et de la Diaspora. Ce livre a le mérite éminent de nous introduire dans

le monde trop peu connu de l'art sacré des Juifs, dont on sait l'hostilité fondamentale à l'égard des représentations figurées, en vertu de la loi mosaïque. Et c'est là le point le plus étonnant à côté des aspects peut-être plus familiers de l'architecture et de l'art funéraire des Juifs. Il fallait les découvertes faites à Dura-Europos, à Beth-Sche' Arim et à Beth-Alpha mais aussi le développement de la technique photographique, pour nous permettre aujourd'hui d'en goûter la sobre harmonie de lignes et de couleurs.

D. G. Bg.

Chalva Amiranachvili. — Les émaux de Géorgie. Paris, Éditions Cercle d'Art, 1962 ; 130 p., 76 pl. coul.

Après le succès remporté par un premier volume sur les *Miniatures Arméniennes* paru en 1960 (cfr *Irénikon*, 1963, p. 158-159), une collection « Merveilles de l'Art en Orient » a été créée par les Éditions Cercle d'Art, dont le second volume, écrit par le Directeur du Musée des Beaux-Arts de Tbilissi (Tiflis), a pour but de nous rendre accessible le trésor des émaux cloisonnés conservés en Géorgie. Ce n'est donc pas une étude sur les émaux géorgiens en général, mais une description très complète des émaux, géorgiens et byzantins, conservés au Musée National de Géorgie. L'introduction, très instructive, donne de précieux renseignements sur la technique même de l'émail, et cette étude, très scientifique, s'iusère daus un texte polémique au sujet de l'originalité des émaux géorgiens, en réponse à la critique de Kondakov qui ne voyait dans les émaux slaves et géorgiens qu'une variante abâtardie et provinciale de l'art byzantin. Toutefois cette savante démonstration, si elle arrive à dégager les critères d'un art proprement géorgien, ne parvient pas à résoudre le problème majeur d'esthétique générale, qui, sans l'exagération rhétorique de Kondakov, reste posé à la conscience de l'iconographie : car si l'on peut admirer sans réserve l'harmonie des couleurs, poussée à un haut degré de distinction et de suavité dans l'art géorgien, on peut regretter également que cet art soit resté dans l'ensemble moins dogmatique que celui de Byzance, ue serait-ce que par l'abaudon du symbolisme traditionnel des couleurs et la représentation de l'espace dans le paysage (cfr p. 62-63). Et l'on ne peut s'empêcher, en examinant par exemple les quatre médaillons d'une même icone, celle de Djoumati (p. 80), de comparer la finesse de travail des deux médaillons à inscriptions grecques avec leurs hachures, caractéristiques des émaux byzantius, à l'exécution négligée (ou pour mieux dire : plus picturale) des deux médaillons à inscriptions géorgiennes. Mais il ne faudrait pas non plus imaginer trop de différence entre les deux traditions artistiques, nationale et byzantine, qui s'interpénètrent, et vivent « comme deux sœurs amies » (s'il uous est permis de transposer ainsi le témoignage du moine géorgien Jean le Sinaïte à la fin du 10e siècle). D'ailleurs l'étude des émaux géorgiens en est encore à ses débuts, et il est souhaitable que la recherche fasse quelques progrès en ce domaine. Un nouveau jalon, après le présent ouvrage, devrait être la publication des autres émaux géorgiens conservés en dehors du territoire national, à Madrid, Moscov, Jérusalem et aux États-Unis. Signalons enfin quelques fautes de détail dans le texte ou

la traduction, qui pourraient être corrigées lors d'une 2[e] édition : p. 50, ce qui est appelé le *dos* du livre semble plutôt être la *tranche* ; p. 57, 9[e] l., au lieu de *Ivernon*, lire *Iviron* ; p. 64, au regard de l'icone de la Pentecôte et sous le titre *Apparition du Saint-Esprit*, il n'est question, dans le texte, que de la *Présentation au Temple* ; p. 97, le cadre émaillé semble avoir été, du moins dans l'exemplaire que nous possédons, l'objet d'une erreur de collage : il devrait, pour bien faire, pivoter de 90° vers la gauche afin qu'apparaisse l'inscription *ΘΥ* ; p. 100, plusieurs noms propres semblent avoir été pris par le traducteur directement au géorgien ou au russe sans référence à la trauscription française usuelle : *Pesll* pour *Psellos*, Michel *Duca* pour *Ducas* ou mieux *Doukas*, *Nikita Votoniate* pour *Nicétas Botaniatès* ; p. 104, les 4 *évangélistes* dont il est question à la ligne 4 sont en réalité 4 *prophètes* ; p. 115, sur le volet gauche de la croix (p. 114) ce n'est pas le Christ qui est représenté, comme il est dit à tort à la p. 115, mais bien saint Jean-Baptiste, reconnaissable non seulement par l'inscription *ὁ ἅ(γιος) Ἰω(άννης) ὁ πρ(όδρομος)*, mais aussi par ses cheveux et sa barbe ébouriffés : l'erreur a pu venir du fait que ses vêtements sont absolument ideutiques à ceux du Christ, toutefois il lui manque le nimbe crucifère du Seigneur. D. D. G.

Livres reçus

Brzezinski, Z. K., *Der Sowjetblock. Einheit und Konflikt.* Cologne-Berliu, Kiepeuheuer & Witsch, 1962 ; in-8, 581 p.

Calendarul « Candela » pe anul Domnului 1964. Published by the Western Hemisphere Romanian Orthodox Missionary Episcopate of Canada. Detroit, Michigan, 1964 ; in-8, 60 p., ill.

Concile œcuménique Vatican II : La Liturgie. Introd. par Mgr Jenny. Paris, Éd. du Centurion, 1963, in-12, 130 p.

Il primo periodo del Concilio Vaticano II. Documenti, Notiziario, Spiritualità, Bibliografia. Rome, Annuario del Parroco, 1963 ; in-12, 268 p. avec illustrations.

J. Daniélou, M. Hayek, M.-J. Le Guillou, J. Rogues, M. Villain, *Unité des chrétiens et conversion du monde.* Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-12, 90 p.

Eraldy, G. P., *The Politics of Christ.* In Greek aud English. Athènes, 1962 ; in-8, 94 p.

Falk, H., *Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus.* München, Günter Olzog Verlag, 1961 ; in-12, 154 p.

Feron, B., *Gott in Sowjetrussland. Eine Bestandsaufnahme.* Essen, Hans Driewer Verlag, 1963 ; in-8, 173 p.

Flampouras, D., *Ἁγίου Ὄρους ἀντίλογος. Ὀφειλομένη ἀπάντηση σὲ ἀγνοοῦντες κατηγόρους.* Athènes, 1964 ; in-8, 28 p.

FRANGOS, K. D., *'Η « Παιδική λατρεία » ὡς θεσμὸς λατρευτικῆς ἀγωγῆς καὶ χριστιανικῆς μορφώσεως τῶν παίδων*. Ioannina, 1963 ; in-8, 141 p.

Gerasimos, mon. Mikrayiannanitis, *'Ακολουθία καὶ παρακλητικὸς κανὼν τῶν ἁγίων ... Ραφαὴλ καὶ Νικολάου καὶ ... Εἰρήνης*. Athènes, Astir, 1964 ; in-8, 39 p.

HUTTEN, K., *Christen hinter dem Eisernen Vorhang*. I. *Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn*. Stuttgart, Quell-Verlag, 1962 ; in-8, 263 p.

INGENSAND, H., *Die Ideologie des Sowjetkommunismus. Philosophische Lehren*. Hefte zur Ostkunde. Heft 1. Hannover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1963 ; in-8, 99 p.

JOUNEL, P., *Les Rites de la Messe* (Centre de Pastorale liturgique). Texte, traductions, commentaires. Tournai, Desclée, 1963 ; in-16, 146 p.

KONTOGLOU, F. N., *Σημεῖον μέγα ἤγουν τὰ θαύματα τῆς Θερμῆς*. 2e éd. Athènes, Astir, 1964 ; in-8, 247 p., ill.

— *Ἔργα Γ'. Ἡ πονεμένη Ρωμιοσύνη*. Ibid., 1963 ; in-8, 336 p., ill.

LUDAT, H., *Sowjetunion. Werden und Gestalt einer Weltmacht*. Giessen, W. Schmitz Verlag, 1962 ; in-12, 323 p.

MASTROGIANNOPOULOS, E., SCHMEMANN, A., CLÉMENT, O., *'Η λειτουργία μας. Τρεῖς μελέται*. Athènes, Zoï, 1963 ; in-12, 168 p.

MANIATOPOULOS, Archim. Grigorios, *'Ο ἑορτασμὸς τῆς χιλιετηρίδος τοῦ Ἁγίου Ὄρους*. Le Caire, 1964 ; in-8, 122 p.

— *Μελέται καὶ διαλέξεις*. Ibid., 1964 ; in-8, 106 p.

MEISSNER, B., *Das Parteiprogramm der KPdSU 1903 bis 1961*. Cologne. Verlag Wissenschaft und Politik, 1962 ; in-8, 245 p.

MICHALAT, Abbé L., *La Curie romaine. Comment y recourir*. Paris, Picard, 1962 ; in-12, 146 p.

Μοναχισμὸς καὶ σύγχρονος κόσμος. Πνευματικὸν Συμπόσιον ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Athènes, Zoï, 1963 ; in-8, 255 p.

MOUBARAC, A., *Le Catéchisme pour adulte à Saint-Séverin*. I. Le Credo ; II. Dogme, Bible et Liturgie ; III. Spiritualité ; IV. Morale et réalités sociales. Tournai, Casterman, 1963 ; 4 vol. in-12, c. 200 p. chacun.

NOLI, Metropolitan Fan S., *The Poet of Nazareth*. A revised version of the Gospel of St. Matthew with a rythmical translation of the sayings and parables of Our Lord and Savior, Jesus Christ. Boston (Mass.), 1962 ; in-12, 112 p., 3 dollars.

— *The Psalms*. A metrical english version translated from the original Hebrew diligently compared with the Greek Septuagint and other translations. Ib., 1964 ; in-12, 202 p., 4.50 dollars.

ORTH, R., *Hilfsorganisationen des Weltkommunismus*. Pfaffenhofen / Ilm, Ilmgau Verlag, 1963 ; in-12, 189 p.

Papi e Santi nell' Agone Conciliare. (Concilio oecumenico Vatican II, dir. Mgr Palazzini, t. III). Rome, Officium libri catholici, 1962 ; in-8, 96 p.

PAUL VI, *Pèlerinage en terre Sainte*. Présentation par A. Wenger et P. Gallay. Conclusion par H. de Lubac. Paris, Éd. du Centurion, 1964 ; in-12, 128 p.

PROCOPIOU, A., *La question macédonienne dans la peinture byzantine*. Trad. française par Vasso Mourelos. Athènes, 1962 ; in-4, 50 p., 64 pl.

PSARIANOS, Métropolite Dionysios L., *Μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ. « Δημοσιογραφικῶν » κύκλοι β' καὶ γ'*. Athènes, Astir, 1963 ; in-8, 293 p.

— *Ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας*. Kozani, 1964 ; in-8, 31 p.

Revista Scriitorilor Români, Vol. I et II. München, Societatea Academică Română, 1962 & 1963 ; in-8, 157 et 169 p.

RINDL, P., *Der internationale Kommunismus*. München, Günter Olzog Verlag, 1961 ; in-12, 160 p.

Russland-gestern und heute. I. und II. Folge. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst. Heft 44 und 45. Bonn, Bundeszentrale für Heimatdienst, 1962 ; in-8, 121 et 110 p.

SCHAPIRO, L., *Die Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion*. S. Fischer Verlag, 1962 ; in-8, 711 p.

SCHARNDORFF, W., *Die Geschichte der KPdSU*. München, Günter Olzog Verslag, 1961 ; in-12, 148 p.

Scripta minora di Ciro Giannelli. Studi bizantini e Neoellenici. Volume decimo. Roma, Istituto di studi bizantini e neoellenici dell' Università, 1963 ; in-8, XXIII-410 p.

Der Sowjetkommunismus. Dokumente. Band I. *Die politisch-ideologischen Konzeptionen*. Herausgegeben von H. J. Lieber, K. H. Ruffmann, unter Mitarbeit von W. Grottian, Th. Arnold, G. Nollau, R. Ahlberg. Cologne-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1963 ; in-8, 518 p.

Δ' Συνέδριον Θεολόγων « Ἔφεσος » : Ἀθῆναι-Θεσσαλονίκη 1963. — *Ἡ θεία λατρεία*. Athènes, 1964 ; in-4, 156 p. (polycopié).

THEODOROPOULOS, Archim. Epiphanios I., *Μοναχικὸς καὶ ἄγαμος κοσμικὸς κλῆρος*. Athènes, Astir, 1963 ; in-8, 46 p.

— *Σπυρίδων Σγουρόπουλλος ὁ ἀφανὴς πρεσβύτερος*. Athènes, 1961 ; in-8, 156 p.

TOPPE, H., *Der Kommunismus in Deutschland*. München, Günter Olzog Verlag, 1961 ; in-12, 148 p.

TOTH, Mgr Tihamer, *Ὁ Δεκάλογος. Ὁμιλίαι ἐπὶ τῶν Δέκα Ἐντολῶν. Μετάφρασις Ἰωάννου Γ. Παναγιωτίδου*. Athènes, Astir, 1964 ; in-8, 396 p.

TOULAT, J., *Avec Paul VI en Terre-Sainte*. (Coll. « Église sans frontières »). Paris, Éd. Fleurus, 1964 ; in-8, 100 p.

VEILLET, R., *Le Concile dans nos paroisses*. Préf. de S. E. le Card. Lefebvre. Paris. Éd. Spes, 1962 ; in-12, 230 p.

VIATTE, G., *Morale et Biopsychologie* (Les cahiers de saint Séverin). Tournai, Casterman, 1964 ; in-12, 140 p.

VITALIS, Archim. Philaretos Ap., *Ἱεράρχαι ἐξ Ἠπείρου ὁρμώμενοι*. Athènes, 1962 ; in-8, 48 p.

— *Ἡ βλασφημία στίγμα θλιβερὸ τοῦ αἰῶνος μας*. Ibid., 1962 ; in-8, 23 p.

— *Ἡ ἐν Ἑλλάδι δρᾶσις τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν*. Ibid., 1963 ; in-8, 45 p.

— *Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἐναντὶ τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ*. Ibid., 1963 ; in-8, 29 p.

VRANOUSI, E. L., *« Κοσμικόρτης ὁ ἐξ Ἀρβάνων » σχόλια εἰς χωρίον τῆς Ἄννης Κομνηνῆς*. Ioannina, Ekd. Hetaireias Epirotikon Meleton, 1962 ; in-8, 29 p.

WAGENLEHNER, G., *Kommunismus ohne Zukunft. Das neue Programm der KPdSU*. Stuttgart, Seewald Verlag, 1962 ; in-8, 274 p.

* * *

AMBROISE, SAINT, *Exposé sur le psaume 118.*(coll. « Écrits des Saints »). Introd. et Trad. de D. Gorce. Namur, Soleil levant, 1962 ; in-12, 192 p.

ATTWATER, D., *A Dictionary of Saints.* (Coll. « Cardinal Books »). Londres, 4e éd., Burns et Oates, 1958 ; in-8, 280 p.

BARREAU, J. C., *Annonce de Jésus-Christ.* (Coll. « Livre de vie »). Paris, Éd. du Seuil, 1962 ; in-12, 184 p.

BARS, H., *Le soir du sixième jour.* (Cahiers de la Pierre-qui-vire), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 ; in-8, 244 p.

— *Introduction à la Foi.* (Coll. « Beauchesne », I). Paris, Beauchesne, 1963 ; in-12, 200 p.

BEAUCAMP, E. et DE RELLES, J. P., *Israël regarde son Dieu.* (Coll. « Bible et Vie chrétienne »). Tournai, Casterman, 1964 ; in-8, 340 p.

BERNARD, SAINT, *Un itinéraire de retour à Dieu.* Présenté par E. Gilson. Notes de D. Ph. Rouillard. Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-12, 222 p.

BOVET, Th., *That they may have Life.* Trad. de l'allemand par J. A. Baker. Londres, Darton, Longman et Todd, 1964 ; in-8, 250 p.

BRANDRETH, H. R. T., *Huysmans.* Londres, Bowes et Bowes, 1963 ; in-12, 128 p.

CELLÉRIER, C., *Le royaume de Dieu.* Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 256 p.

CORBON, J., *L'Expérience chrétienne dans la Bible.* (Cahiers de la Pierre-qui-vire). Bruges, Desclée De Brouwer, 1963 ; in-8, 246 p.

COTTIER, J.-L., *La Technocratie, nouveau pouvoir.* Avant-propos de D. Dubarle. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 144 p.

CRISTIANI, Mgr, *L'Insurrection protestante.* (Coll. « Je sais, je crois » 76). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 124 p.

DANIEL-ROPS, *L'ère des grands craquements.* (L'Église des temps classiques). Paris, Fayard, 1958 ; in-12, 538 p.

DEHIN, J., *Le Sang de la nouvelle et éternelle Alliance.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-12, 280 p.

DELFORGE, Th., *Columba Marmion, Serviteur de Dieu.* Turnhout, Brepols, 1963 ; in-12, 84 p.

DESQUEYRAT, A., *Le civilisé peut-il croire ?* Bruges, Desclée De Brouwer, 1962 ; in-12, 266 p.

DIMIER, C., *Ce que l'Ancien Testament ne dit pas.* (Coll. « Je sais, je crois » 71). Paris, Fayard, 1963 ; in-12, 124 p.

DREYFUS, P., *Dans un monde qui change.* (Coll. « Je sais, je crois » : Jalons). Paris, Fayard, 1963 ; in-12, 128 p.

ESSER, A., *Das Phaenomen Reue.* Cologne, Hegner, 1963 ; in-12, 208 p.

FEDALTO, G., *Massimo Margounios e la sua opera sulla processione dello Spirito Santo.* Rome, Université grégorienne, 1961 ; in-8, 62 p.

FLORISTAN, C., *La Paroisse, communauté eucharistique.* (Coll. « Théologie pastorale et spiritualité », 13). Paris, Lethielleux, 1963 ; in-12, 224 p.

FOURNIER, E., *Prédication pastorale et renouveau liturgique,* 2 : Les sacrements. Bruxelles, Lumen Vitae, 1964 ; in-8, 216 p.

FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE O. C., *Fils du Père.* (Coll. « Présence du Carmel »). Bruges, Desclée De Brouwer, 1963 ; in-8, 124 p.

GAILLARD, A., *L'Unité des Églises au carrefour New Dehli.* (Coll. « Les Bergers et les Mages »). Paris, Librairie protestante, 1962 ; in-12, 94 p.

GALOT, J., *Vainqueur de la Souffrance*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1963 ; in-12, 316 p.

GEOFRANC, *Ma queste de vérité*. Préf. de M. Boegner. Paris, La Colombe, 1963 ; in-12, 102 p.

GHEORGHIU, V., *Les immortels d'Agapia*. Paris, Plon, 1964 ; in-8, 254 p.

GRÉGOIRE-LE-GRAND, SAINT, *Textes choisis* (Homélies pour les dimanches du cycle de Pâques). Trad. par R. Wasselink ; intr. par Ph. Delhaye. Namur, Soleil levant, 1963 ; in-12, 182 p.

GROSSOUW, W. K., *Spiritualité du Nouveau Testament*. Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-12, 226 p.

HAMMAN, A. et QUÉRÉ-JAULMES, F., *Le Mystère de Noël*, Textes. (Coll. « Lettres chrétiennes », 8). Paris, Grasset, 1963 ; in-8, 286 p. avec illustrations.

HÄRING, B., *Vatican II et le Mystère de l'Unité*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1963 ; in-8, 84 p.

HEUSCHEN, L., *Construire, consacrer et vivre une église*. (Coll. « Paroisse et Liturgie », 15). 2e éd., Publications de Saint-André, 1963 ; in-8, 180 p.

HODGES, H. A., *Death and Life have contended*. Londres, S. C. M. Press, 1964 ; in-12, 94 p.

HOPPENOT, M. Ph., *Midi sur le Monde*. Vers une vivante unité. Paris, Aubier, 1963 ; in-16, 236 p.

HOURTICQ, D., *Calvin, mon ami*. Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-8, 82 p.

JEAN-NESMY, D. C., *6.000.000 de morts*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-12, 90 p.

HÜGEL, F. VON, *Lettres à sa nièce*. Préf. de M. Nédoncelle ; trad. par A. Joly. Paris, Aubier, 1963 ; in-12, 304 p.

JOUNEL, P., *Les ordinations*. Tournai, Desclée, 1963 ; in-12, 176 p.

JOUNEL, P. et ROGUET, A. M., *Consécration d'un autel*. Tournai, Desclée, 1963 ; in-12, 96 p.

JOURNET, C., *Le Dogme, chemin de la Foi*. (Coll. « Je sais, je crois » 4). Paris, Fayard, 1963 ; in-12, 108 p.

KARRER, O., *Die christliche Einheit Gabe und Aufgabe*. (Coll. Begegnung, 5). Lucerne, Räber, 1963 ; in-12, 84 p.

KRAEMER-BADONI, *Ignatius von Loyola*. Cologne, Bachem, 1964 ; in-12, 268 p.

LACOCQUE, A., *Perennité d'Israël*. Genève, Labor et Fides, 1964 ; in-12, 112 p.

LEFEBVRE, D. G., *Les chemins du ciel*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1963 ; in-12, 168 p.

MAERTENS, D. Th., *Pour une meilleure intelligence de la prière eucharistique*. (Coll. Paroisse et liturgie, 42). Publications de Saint-André : *Biblica*, 1963 ; in-8, 168 p.

MARTIN, B., *Veux-tu guérir ?* Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 286 p.

MEYER, E., *Autour de la Confession d'Augsbourg*. Lyon, Vitte, 1962 ; iu-12, 114 p.

MOUIREN, T., *La Création*. (Coll. « Je sais, je crois », 19). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 134 p.

ORAISON, M., *Savoir aimer*. (Coll. « Je sais, je crois » : Jalons). Paris, Fayard, 1963 ; in-12, 112 p.

PANIKKAR, R., *Lettres sur l'Inde*. Tournai, Casterman, 1963 ; in-8, 130 p.

PHILIPPE, Mgr P., *Les fins de la Vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin*. Athènes, Fraternité de la Vierge Marie, s. d. ; in-8, 86 p.

PURY, R. DE, *Qu'est-ce que le Protestantisme ?* (Coll. « Les Bergers et les Mages »). Paris, Librairie protestante, 1961 ; in-12, 158 p.

RANQUET, J. G., *J'espère en Jésus-Christ*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1962 ; in-12, 206 p.

RENARD, Mgr A. C., *Prêtres diocésains aujourd'hui*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1963, 280 p.

SCHERING, E., *Mystik und Tat*. Munich, Reinhardt, 1959 ; in-8, 356 p.

SEMMELROTH, O., *Parole efficace*. Paris, Éd. Saint-Paul, 1962 ; in-8, 248 p.

— *Le sens des sacrements*. (Coll. « Études religieuses »). Bruxelles, Pensée catholique, 1963 ; in-12, 98 p.

SLACK, K., *The Despatch from Rom New Dehli*. Londres, S. C. M. Press, 1962 ; in-12, 112 p.

TOMKINS, O., *A Time for Unity*. Londres, S. C. M. Press, 1964 ; in-12, 128 p.

TOURNIER, P., *Difficultés conjugales*. (Coll. « Éthique » : Croire, penser, espérer »). Genève, Labor et Fides, 1962 ; in-12, 60 p.

— *Le Secret*. (Coll. « Éthique : Croire, penser, espérer »). Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 84 p.

TYCIAK, J., *Maintenant il vient*. L'esprit épiphanique de la liturgie orientale. Le Puy, Mappus, 1962 ; in-12, 88 p.

VALLERY-RADOT, I., *Bernard de Fontaines, Abbé de Clervaux*. Tournai, Desclée, 1963 ; in-12, 402 p.

VAN LIERDE, Mgr et GIRAUD, A., *Le Sénat de l'Église*. (Coll. « Je sais, je crois », 81). Paris, Fayard, 1963 ; in-12, 124 p.

VEILLET, R., *Pour une attitude œcuménique*. (Coll. « Feuillet de Vie spirituelle », 51). Paris, Éd. Fleurus, 1964 ; in-16 , 76 p.

VICAIRE, H. M., *L'imitation des apôtres*. Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-12, 92 p.

Assemblées du Seigneur ; 43, Octave de Pâques ; 53, Fête de la Sainte Trinité ; 58, IVe dimanche après la Pentecôte ; 68, XIVe dimanche après la Pentecôte. Publications de Saint-André : *Biblica*, 1964 ; 4 vol. in-8 d'environ 100 p. chacun.

Catéchèse biblique et liturgique de la Conversion. (En collaboration Coll. « Notre catéchèse », 10). Publications de Saint-André : *Biblica*, 1963 ; in-8, 110 p.

Un Concilio para nuestro tiempo. (Coll. Concilio Vaticano II). Barcelone, Estela, 1962 ; in-12, 168 p.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*

F. TOUSSAINT, vic. geu.
Namurci, 15 jun. 1964.

IRÉNIKON

Tome XXXVII 3me trimestre 1964

Éditorial

Dans son premier message encyclique, S. S. Paul VI invite les fidèles à un « acte de conscience ecclésiale », pour que l'Église entière puisse vivre sa vocation propre et offrir au monde la bonne nouvelle de fraternité et de salut.

Parmi les exigences de renouvellement dans l'Église d'aujourd'hui le Pape souligne en particulier le sens de la pauvreté, « comme si nécessaire pour nous éclairer sur tant de faiblesses et de malheurs de notre passé et pour nous enseigner le style de vie à garder ». D'un ton direct il s'adresse ici à ses confrères, les évêques, les « interprètes autorisés des impulsions les plus saintes qui font vivre l'Esprit du Christ en son Église », pour leur demander sur ce point l'encouragement de leur adhésion et de leurs avis. Nous savons combien déjà, au courant des deux premières sessions du Concile, dans quelques interventions très remarquées, ce thème a été fortement mis en relief.

Il y a cependant un aspect de la pauvreté évangélique qui n'a pas encore assez trouvé l'attention et la compréhension qu'il mérite du côté catholique, mais qui constitue sans aucun doute la condition même de toute autre réalisation authentique dans ce domaine. Qui ne l'a pas déjà lu ou entendu dire plus d'une fois : l'Église de Rome cherche l'influence et la puissance, elle se fie à l'organisation et à ses cadres, elle est trop rivée aux structures de ce monde, au détriment d'une véritable liberté chrétienne qui doit animer la vie de l'Église, — elle étouffe l'Esprit. Ce serait évidemment grave, si tout cela était vrai sans plus. Toujours est-il que de telles réflexions ont déjà produit çà et là une espèce de mauvaise conscience et une certaine componction d'autocritique, et cela non pas seulement chez ceux qui par tempérament sont enclins à un

idéalisme un peu romantique et aiment rêver d'une Église de catacombes.

Ce n'est un secret pour personne que dans certains milieux romains règne actuellement la crainte devant le processus de décentralisation qui depuis quelque temps inexorablement a commencé à se déclencher, tout au moins, dans le domaine invisible des cœurs, là où il y a eu comme une nouvelle prise de conscience de la nature propre de l'Église. « Du côté romain on ne tient pas suffisamment compte du Saint Esprit », écrit un observateur-délégué au Concile, le Dr. Nissiotis, et c'est là une remarque souvent faite, tant de la part des Orthodoxes que de la part des Protestants. On ne perdra rien à la prendre un peu plus au sérieux, même si ceux qui la font ne sont pas non plus toujours directement inspirés par l'Esprit Saint. En tout cas, il ne semble pas entièrement injustifié de dire que le point de départ de l'ecclésiologie latine est encore trop exclusivement christologique et qu'on gagnerait à établir un plus grand équilibre entre l'aspect christologique et l'aspect pneumatologique. Un exemple peut illustrer ce point et il ne manque pas de saveur. On a rappelé récemment la thèse médiévale de l'origine apostolique du Sacré Collège cardinalice, doctrine que le Saint Siège lui-même en la personne d'Eugène IV avait fait sienne, mais qu'à la longue les théologiens ont dû abandonner, sous le coup notamment des critiques protestantes (cfr à ce propos Irénikon *1964, p. 194). Pour soutenir la thèse, la raison décisive était tirée de cette proposition. « Le Sacré Collège représente le collège apostolique dans son état premier, lorsqu'il était réuni autour du Sauveur, tandis que les évêques ne représentent les Apôtres que dans leur dispersion à travers le monde ». Or cette façon de défendre la dignité du Sacré Collège était fort maladroite, mais caractéristique : on oubliait que les Apôtres, lorsqu'ils étaient réunis autour du Christ, n'avaient pas encore reçu l'Esprit Saint... tandis que la dispersion même des évêques à travers le monde est précisément inhérente à leur état proprement « pneumatologique » d'envoyés par le Seigneur ressuscité. Il faudra toujours veiller à ne pas « étouffer » ce mystère de l'Esprit Saint lorsqu'on voudra condenser cette « dispersion » par une réduction représentative autour du Pape, même si on évite de donner dans l'excès médiéval d'un « corps mystique » constitué par le pape et les cardinaux.*

Nous avons déjà suffisamment exprimé nos appréhensions au sujet d'un « consistoire permanent » dans la mesure où il serait aux côtés du pape une sorte de collège cardinalice, « aux dimensions mondiales » cette fois-ci (cf. Irénikon *1964, p. 239 et 187 ss.).*

On avait noté naguère, au sujet du dogme de l'Infaillibilité, que, d'une part, ce dogme assure au kérygme ecclésiastique du salut une base ferme en celui qui dans l'Église tient la fonction de premier évêque, et que, d'autre part, il implique une nette délimitation de cette fonction. De sorte qu'il est possible de donner aussi de ce dogme une formulation négative : tout en gardant une haute autorité de véracité, partout où le Pape ne se prononce pas comme docteur et pasteur suprême, ex cathedra, *dans des questions concernant la foi et les mœurs, ses déclarations n'ont pas la garantie de l'infaillibilité. Cela doit être clairement entendu, si on désire que cette doctrine trouve une audience et une adhésion plus générales. Mais cette formulation a encore une importance autrement efficace, comme cela a pu être constaté par l'attitude du pape Jean XXIII de qui on a dit qu'il a « démythisé » le rôle de la papauté. Cette formulation, exprimée par des actes même et par tout le comportement nouveau d'un pape très ordinaire mais très « inspiré » aussi — c'est le verdict de la* vox populi *— a déjà changé le climat général dans l'Église et libéré des forces créatrices, même là où l'on s'y attendrait le moins ; elle a créé cette atmosphère de détente et d'ouverture qui a fait si souvent défaut au témoignage du monde catholique appartenant à un passé encore récent. Bref, elle semble avoir créé les conditions pour la solution du problème le plus urgent de l'Église à l'heure actuelle, à savoir la libération progressive de l'autorité spirituelle de son enchevêtrement historique avec les catégories du pouvoir profane ; ce qui signifiera avant tout le renoncement à l'emploi de moyens profanes, non spirituels, non spécifiquement chrétiens, de puissance dans la vie proprement ecclésiastique.*

Que nous ayons touché ici à un sujet de première importance, cela est manifeste, et sera encore souligné par les pages qui suivent. On y trouvera des appréciations sur l'évolution du problème de l'unité chrétienne depuis l'ouverture du concile. Elles ont résulté d'une confrontation interconfessionnelle à ce sujet (la collaboration orthodoxe a dû être reportée au prochain fascicule), au cours d'une journée d'études en notre monastère.

Évolution des tendances œcuméniques dans le protestantisme depuis 1962

Il est bien difficile, sinon impossible, de tenter une évaluation quelque peu exacte des répercussions que peut avoir, sur l'ensemble des Églises de la Réforme, la récente ouverture œcuménique de l'Église catholique romaine, telle qu'elle apparaît à la lumière de l'œuvre du Concile.

Deux raisons évidentes rendent cette entreprise difficile : en premier lieu, le fait que la définition catholique de l'œcuménisme n'est pas encore achevée et qu'aucune étude approfondie ne peut encore en être faite du point de vue protestant ; en deuxième lieu, le fait que les réactions protestantes sont à l'heure actuelle exprimées de façon toute provisoire et partielle, et qu'on ne saurait en faire une synthèse, étant donné que le protestantisme à l'échelle mondiale se situe, par rapport au catholicisme, dans des contextes historiques, psycho-sociologiques, ou même politiques fort divers (seuls quelques documents récents, tel le rapport adopté en août dernier par l'Assemblée de l'Alliance Réformée Mondiale, peuvent servir de points de repère).

Mais nous voulons ici nous borner à caractériser des « tendances » ; cela autorise une marge de conjecture et d'appréciation subjective suffisante pour enlever à mes propos toute prétention à un diagnostic rigoureusement établi et pour les maintenir dans les limites toute provisoires d'une simple réflexion personnelle, qui ne demande qu'à être éclairée, corrigée, voire contredite par les vôtres...

I

1. Si l'on parle des « tendances œcuméniques » du protestantisme depuis 1962, c'est-à-dire depuis l'ouverture du Concile, il convient de noter tout d'abord que ces tendances ne sont nullement le *fruit* ou la *conséquence* du Concile. On croit volontiers, dans certains milieux catholiques, que les protestants ont découvert l'œcuménisme surtout grâce à Jean XXIII et que le Concile a fait prendre au protestantisme une « conscience œcuménique » qu'il n'avait pas auparavant. C'est plutôt le contraire qui serait proche de la vérité ! Ceux qui connaissent les travaux du R. P. Congar, du chanoine Thils et du R. P. Le Guillou n'ignorent pas que, depuis plus de deux générations, les grandes dénominations protestantes, en étroite union de pensée et d'expérience avec la communion anglicane et l'Orthodoxie au sein du Mouvement œcuménique, ont fait entre elles et avec d'autres un certain apprentissage du dialogue. On sait que le Conseil Oecuménique des Églises est, non seulement le fruit d'un tel dialogue, mais encore qu'il en est devenu un instrument efficace et permanent et que, par les travaux de ses divers départements ou commissions, sanctionnés d'étape en étape par ses assemblées quinquennales, il a fortement contribué à développer au sein des Églises de la Réforme une sérieuse prise de conscience des exigences de l'unité chrétienne. Ces exigences ont d'ailleurs été assez prises au sérieux pour aboutir localement à des unions d'Églises et à des manifestations concrètes de véritable unité. Que cette prise de conscience n'ait pas toujours ni également pénétré au niveau des communautés locales, qu'elle ait rencontré souvent ici et là les oppositions ou les durcissements du confessionnalisme ou des particularismes locaux, il n'en demeure pas moins que, tant au point de vue de la pensée théologique qu'à celui de l'entraide communautaire, ou du témoignage missionnaire, l'apparition du fait œcuménique au cours du dernier demi-siècle a été et demeure une des caractéristiques majeures de la vie des Églises de la Réforme dans le monde contemporain. Même si l'on tient compte des facteurs non-théologiques qui ont favorisé sans aucun doute le mouvement, on constate que son développement est allé de pair avec le renou-

veau théologique et la redécouverte de multiples aspects de la réalité ecclésiale que le XIXe siècle avait pour le moins singulièrement estompés.

Il convient donc de prévenir certains malentendus en évitant d'aborder notre étude comme si le Concile avait été à l'*origine* d'une évolution et du développement de tendances que le protestantisme aurait antérieurement ignorées ou méconnues. La vérité oblige à dire au contraire qu'en matière de réflexion et de pratique de l'œcuménisme, le protestantisme possède déjà une expérience qui ne doit rien à la récente évolution du catholicisme. Tout au contraire, il semble bien que ce soit l'existence, l'approfondissement et l'extension du mouvement œcuménique en dehors de l'Église romaine qui ait contribué pour sa part au développement et à l'évolution des tendances œcuméniques dans le catholicisme romain.

2. Par contre, il est vrai de dire que la récente ouverture au dialogue de l'Église romaine, que le Concile a si soudainement et de façon quasi spectaculaire fait apparaître, a très rapidement, surtout dans les pays où le protestantisme est minoritaire, donné une *dimension nouvelle* et, disons-le, inattendue pour un très grand nombre, au problème œcuménique tel qu'il s'était en fait posé jusqu'à ces dernières années.

S'il est faux de dire que 1962 marque dans le protestantisme le début d'une évolution nouvelle de ses tendances œcuméniques, par contre il est évident que la perspective d'un dialogue avec le catholicisme constitue un *nouvel aspect de l'œcuménisme* qui, jusqu'à présent, n'avait guère été envisagé que dans des cercles restreints et officieux.

Il faut bien reconnaître que, du côté protestant, on s'était pour ainsi dire accoutumé à l'absence de Rome au sein du mouvement œcuménique... Et certes on ne m'en voudra pas de dire que des prises de position du côté catholique, telles que celles de l'Encyclique « Mortalium animos » ou du Monitum du St-Office de 1949, n'étaient pas de nature à encourager les contacts, non plus que l'état de suspicion et d'étroite surveillance dans lequel étaient tenus en France en particulier les pionniers de l'œcuménisme catholique ! Si, dans quelques pays d'Europe, certains contacts

s'étaient établis entre théologiens, on peut dire que, de façon générale, entre l'Église romaine et les autres Églises, on en était jusqu'au pontificat de Jean XXIII, au stade de la « coexistence » pas toujours « pacifique » et que, dans de vastes secteurs du monde, tant au niveau de la hiérarchie qu'à celui du peuple des fidèles, se perpétuait un climat d'ignorance mutuelle, de méfiance ou d'hostilité qui rendait impensable l'idée même d'un « dialogue » avec Rome. Il ne faut donc pas s'étonner que l'extension du mouvement œcuménique au catholicisme ait en fait posé dans l'ensemble des Églises de la Réforme des problèmes réellement très différents, pour ne pas dire d'une autre nature, que ceux soulevés entre les Églises non-romaines (il suffit de rappeler à cet égard les déclarations célèbres de K. Barth à Amsterdam en 1948).

Si l'on se réfère à certains documents qui ont constitué des prises de position officielles des Églises réformées au cours des années 1950-60, tels que la « Lettre pastorale de l'Église réformée des Pays-Bas » en 1950 ou les rapports présentés par les pasteurs R. Mehl et A. Gaillard au Synode National de l'Église Réformée de France en 1955 et l'ordre du jour adopté par ce Synode, on se rend bien compte qu'à cette époque, c'est-à-dire dans les années qui ont immédiatement précédé le Concile, le problème des relations avec le catholicisme romain ne se posait nullement en termes de dialogue, mais en termes de controverse. Bien qu'attentif aux signes perceptibles de renouveau biblique et aux courants spirituels qui se dessinaient dans certains secteurs de la théologie et de la vie catholiques, le protestantisme, dans sa réflexion et ses jugements sur le catholicisme, s'en tenait de façon générale à des positions traditionnelles. Ses références demeuraient le Concile de Trente et de Vatican I, ainsi que les catéchismes romains classiques. On soulignait, à partir des données doctrinales statiques, le caractère irréductible des conflits dogmatiques séculaires. Tout en recommandant enfin la prière et le témoignage à l'égard des catholiques, et sans décourager les tentatives de rencontres ou d'entretiens inter-confessionnels, on en marquait les limites et les risques d'équivoques. Le Synode des Pays-Bas laisse même entendre que l'entretien « semble provisoirement sans espoir » et que la seule attitude ouverte possible à l'égard de l'Église romaine sera « une attitude de prophétie et de prière »...

A qui s'étonnerait de ce rappel si « négatif » des tendances protestantes officielles à l'égard du catholicisme, il convient de rappeler également que les perspectives offertes par la fin du pontificat de Pie XII n'étaient certes pas de nature à encourager le dialogue. La promulgation en 1950 du dernier dogme mariologique, les manifestations aberrantes de ce que Hans Küng a appelé le « maximalisme marial », qui atteignent leur apogée avec Fatima et la Vierge de Boulogne, les séries de mesures rigoureuses qui, à l'époque des prêtres ouvriers, frappent de façon délibérée un si grand nombre de têtes pensantes du catholicisme contemporain, en France en particulier, la malveillance qui entoure à Rome le développement de la recherche biblique, les durcissements enregistrés dans les pays latins à l'égard des minorités non-catholiques, les interdictions sévères adressées enfin à tous les catholiques qui tentaient, à Evanston ou ailleurs, d'établir des contacts avec le mouvement œcuménique, tout cela ne contribuait en aucune façon à rendre facile la tâche de ceux qui, espérant contre toute espérance, se voulaient à la recherche non seulement de voies nouvelles d'approche, au niveau des relations personnelles et de l'expérience vécue du dialogue, mais s'engageaient également dans une reprise des grands débats doctrinaux selon des données théologiques nouvelles et suivant des méthodes permettant de dépasser le stade de la confrontation stérile et sans issue.

Il n'est donc pas surprenant qu'étant donné cet état de choses, les initiatives spectaculaires prises en perspective conciliaire par Jean XXIII soient apparues aux yeux de beaucoup de protestants, et aussi de beaucoup de catholiques, comme rompant délibérément avec un certain nombre d'errements du passé encore tout proche et aient pu être considérées comme marquant le début d'une ère nouvelle dans l'histoire des relations de l'Église catholique avec les autres confessions chrétiennes. Certes, nous savons que du point de vue catholique, on se montre particulièrement soucieux d'affirmer la continuité et la cohérence de la pensée et de l'action de l'Église à travers la succession des pontificats ; mais il n'en demeure pas moins que la création du Secrétariat pour l'union des chrétiens, l'échange des observateurs au Concile et aux Assemblées du Conseil Oecuménique et aux

grandes Assemblées confessionnelles, plus encore, le souci hautement affirmé de préparer par le renouveau interne de l'Église romaine les conditions d'un dialogue loyal et fraternel entre chrétiens séparés, le nouveau climat qui s'est rapidement manifesté à cet égard dès l'ouverture du Concile, bref l'ensemble des actes décisifs du pontificat de Jean XXIII ont donné l'impression d'une sorte de dégel, de libération inaugurant un renversement considérable de la situation inter-confessionnelle des années précédentes.

Tout a paru se passer comme si le courant souterrain qui avait pris naissance entre les deux guerres et s'était frayé jusqu'en 1962 un chemin difficile au sein du catholicisme grâce au labeur théologique et à l'esprit prophétique de quelques pionniers (en France, en Belgique, en Hollande et en Allemagne), faisait enfin surface et débouchait en pleine lumière jusqu'à atteindre les hautes sphères vaticanes et à déferler avec une surprenante impétuosité au cœur même de l'Assemblée conciliaire ! Dès la première session, l'œcuménisme est devenu un des *leitmotiv* des interventions des Pères... Bien qu'il fût évident (ainsi que le faisait observer un jour un Cardinal sud-américain) que la plupart d'entre eux prenaient à peine conscience des données du problème, chacun voulait faire preuve, souvent de façon très naïve, de son souci œcuménique. Mais cette euphorie qui aurait pu n'être qu'une flambée superficielle et passagère, a eu pour effet de sensibiliser le corps épiscopal à l'existence tout au moins d'un réel problème et surtout a permis de donner dans le Concile aux travaux du Secrétariat une consistance et d'attirer sur leur développement en profondeur une attention grandissante qui s'est affirmée lors des débats de la deuxième session.

C'est à partir de cette prise de conscience œcuménique au sein du catholicisme et des perspectives ouvertes dès 1962 par le Concile qu'il est, me semble-t-il, intéressant de suivre la façon dont elles ont été comprises dans le protestantisme et de noter en quoi elles ont pu exercer une action sur la conception et les tendances œcuméniques des Églises de la Réforme. Nous essaierons ainsi de voir comment du point de vue protestant on se représente l'ouverture œcuménique du catholicisme, et en quoi elle affecte positivement ou négativement les tendances œcu-

méniques au sein du protestantisme. Enfin nous indiquerons les principaux thèmes de la réflexion théologique autour desquels le dialogue apparaît de plus en plus nécessaire et par conséquent difficile et exigeant.

II

Il convient de s'arrêter un instant à certaines réactions protestantes souvent rencontrées depuis l'ouverture du Concile et qui n'ont pas caché une assez grande déception après la IIe session par rapport aux espérances d'ouverture et de dialogue qu'avait suscitées la première.

1) Il était à peu près inévitable que l'on éprouve à la mort de Jean XXIII, dans le protestantisme comme dans le catholicisme, une appréhension quant aux chances de voir son successeur poursuivre « dans la même ligne » l'œuvre inachevée... Or il faut reconnaître que sans totalement justifier cette crainte, la personnalité, le style et la méthode du pape Paul VI ont généralement dérouté tout au moins l'opinion publique protestante. On n'a pas retrouvé chez Paul VI la chaleur humaine, l'aisance et le souffle généreux et prophétique de Jean XXIII. On l'a beaucoup dit, on a souvent de façon assez facile comparé les deux papes, on s'est attaché dans les paroles et les gestes de Paul VI à relever ce qui pouvait apparaître comme en retrait par rapport à telles ou telles initiatives de son prédécesseur... J'avoue pour ma part ne pas m'arrêter à ce genre de comparaison. On pourrait tout aussi bien relever chez Paul VI des déclarations, des attitudes et des actes dont la portée œcuménique est sans doute plus considérable pour l'avenir d'un dialogue sur des bases théologiques sans doute plus sûres... et comportant en tout cas des exigences de recherche et un approfondissement doctrinal qui n'altèrent en rien celles de la charité pour tous ceux chez lesquels le « don par excellence » est la condition première de toute vraie théologie chrétienne.

Quoiqu'il en soit, une des leçons qui du point de vue œcuménique pourrait se dégager d'une étude un peu poussée des réactions protestantes aux actes du St-Siège et du souverain pontife

en particulier, serait peut-être de rendre les catholiques plus attentifs à l'importance que revêt et au poids dont pèse pour l'avenir du dialogue non seulement dans le principe, mais aussi dans son application pratique, le dogme de la primauté romaine.

Mais l'impression de déception consécutive à la deuxième session est sans doute plus profondément imputable au fait que par la lenteur de ses travaux et les hésitations ou les incertitudes de sa réflexion sur elle-même, l'Église catholique engagée dans une immense entreprise de rénovation interne et de réforme, a donné qu'on le veuille ou non l'impression, au cours de la deuxième session, d'atteindre difficilement ces objectifs. En fait, dans beaucoup de milieux protestants on se faisait une idée assez vague ou illusoire de ce qu'on pouvait attendre du Concile en matière d'œcuménisme en particulier (vrai aussi de beaucoup de milieux catholiques !) Certains s'attendaient — sans trop se l'avouer peut-être — à des résultats rapides et spectaculaires, et ils ont été déçus. Cela tient je pense à ce que l'on ignore généralement du côté protestant ce que représente réellement l'appareil romain, l'esprit et les méthodes qui y règnent, le poids dont pèsent sur lui et sur les hommes qui l'animent la force des institutions séculaires, des habitudes et des idées reçues, des traditions mêlées qui jouent le plus naturellement du monde dans le sens de l'immobilisme centraliste selon une logique interne dont les lois et leurs règles ont souvent perdu dans leur application littérale l'inspiration d'origine. On a peine à concevoir avec une formation et un esprit protestant que si quelque chose doit bouger dans une Église où tant de choses sont décrétées immuables en principe et où tant d'autres sont devenues inamovibles de fait, celà ne peut se faire que par un lent travail de maturation. Or ce travail ne saurait être épuisé et amené à son terme par quelques journées de discussions ou par la rédaction même très élaborée et minutieuse de quelques textes. Si vraiment ce travail est une œuvre de l'Esprit Saint, il se situe au niveau des esprits et des cœurs, des modes de penser et de vivre, et finalement de la conscience pastorale de la hiérarchie et de la conscience chrétienne du peuple chrétien. C'est de là que peut seulement procéder un authentique renouveau caractérisé par le pape Paul VI comme une « nouvelle conscience d'Église ».

Les déceptions protestantes et par conséquent les réactions négatives qui ici ou là ont pu être enregistrées depuis 1962 sont donc moins l'effet d'un raidissement ou d'un refroidissement de l'intérêt pour le dialogue œcuménique, que celui d'une certaine impatience ou *d'une erreur d'appréciation.*

2) Cette erreur pourrait être d'ailleurs utilement analysée. Elle porte d'abord sur ce *qu'il convient d'attendre du Concile* et là on peut dire que tout optimisme superficiel et à courte vue sera nécessairement déçu. Il faut bien se dire, et l'on commence à s'en apercevoir si l'on est attentif aussi bien aux récentes déclarations de la dernière encyclique qu'à celles du secrétaire général du C. O. E. et de plusieurs observateurs protestants ou orthodoxes (Cf. les études de L. Vischer et Nissiotis dans *The Ecumenical Review*) — que sur tous les grands thèmes ecclésiologiques abordés par le Concile et l'œcuménisme en particulier les « résultats acquis », c'est-à-dire les textes des Constitutions et des déclarations conciliaires devront être considérés avant tout comme des pierres d'attente pouvant servir de point d'appui ou de bases de départ pour des recherches théologiques et des décisions ultérieures et destinées à donner une orientation. L'effort de recherche théologique et de revision de vie amorcé par le Concile ne s'est certainement pas encore inscrit dans les faits et dans la vie. Le P. Congar a insisté avec juste raison sur cet aspect de l'œuvre conciliaire ; si déjà tout a changé par le fait même du Concile, tout reste à faire pour que les semences jetées parviennent par une lente maturation à produire leur fruit au cours des générations à venir. Or il est certain que cette vision des choses échappe généralement à l'esprit protestant. La vie et l'organisation même des Églises protestantes, dans la mesure même où la souplesse et parfois le caractère rudimentaire des institutions tend, contrairement à ce qui arrive dans le catholicisme, à faire négliger la réalité de celles-ci, donnent plus d'importance à la réalisation rapide et concrète de l'événement qu'à sa préparation et à son attente. La valeur pratique de l'événement arrive facilement à primer les droits légitimes de l'institution. De ce point de vue il est évident que le protestantisme dans son ensemble sera beaucoup plus attentif et sensible aux mesures d'ordre pratique qui pourraient par exemple être

prises par le concile et entraînant des conséquences immédiates au sujet des mariages mixtes ou de l'application du principe de liberté religieuse là où elle n'est pas respectée, qu'aux débats sur la collégialité de l'épiscopat et ses relations avec le primat pontifical dont on n'aperçoit que difficilement les incidences plus ou moins directes sur le débat œcuménique lui-même.

3) L'erreur d'appréciation protestante qui explique aussi la déception que nous cherchons à analyser, porte en second lieu sur le sens dont est actuellement repris et utilisé le terme de « réforme » dans l'Église catholique. Sous ce rapport il faut considérer la mise au point de l'encyclique « Ecclesiam suam » comme très utile pour dissiper les équivoques ou les malentendus. Il s'agit bien entendu, a dit en substance Paul VI, de réformer ce qui est réformable *dans* l'Église, et non pas de réformer l'Église en tant que telle, car du point de vue catholique, l'Église telle qu'elle est, telle qu'elle s'est faite au cours de l'histoire par l'assistance privilégiée du Saint-Esprit, ne saurait être réformée ou réorganisée par voie charismatique, ni ramenée à ses origines, comme si « les mesures d'alors étaient seules justes et bonnes ».

Ce paragraphe de l'encyclique mérite réflexion, car il fait nettement apparaître un des aspects caractéristiques des différences de conception catholiques et protestantes en matière de renouveau. Du point de vue catholique l'Église porte en elle-même à la fois la possibilité et les critères de sa propre réforme interne. Et ici apparaissent les divergences qui se sont créées à partir du XVI[e] siècle quant à la façon de comprendre la doctrine de la Parole de Dieu et de son action dans l'Église. Du côté réformé l'accent a été mis sur la Parole juge de l'Église, du côté catholique sur la Parole incarnée dans l'Église. On peut se demander si l'une des tâches les plus constructives du dialogue œcuménique ne serait pas précisément de prendre au sérieux ces divergences et de tenter de les comprendre et de les réduire par une meilleure théologie du Saint-Esprit grâce à laquelle on parviendrait peut-être à mieux saisir de part et d'autre la relation institution-événement.

C'est sans doute ici, précisément derrière certaines difficultés ou déceptions protestantes en présence de l'évolution du Concile, qu'il convient de souligner un des aspects fondamentaux des

différences qui apparaissent entre la conception catholique et la conception protestante de l'œcuménisme et de l'unité chrétienne. Cette différence porte précisément sur l'importance accordée de part et d'autre à *l'institution ecclésiastique*. Plus exactement, qu'est-ce qui dans l'institution appartient à la nature propre et à l'essence de l'Église du Christ et, par conséquent, doit être considéré comme constitutif de son unité et critère de sa catholicité ?

Or il est évident que la réponse catholique romaine à cette question, en faisant de l'acceptation de l'autorité spirituelle et juridique de l'évêque de Rome en tant que vicaire du Christ une condition *sine qua non* de l'unité en même temps que la suprême garantie de la pleine catholicité de l'Église du Christ, constitue, quelle que soit la formulation qu'on lui donne, une proposition inacceptable par *toutes* les autres Églises chrétiennes. « Aucune Église non-romaine, a déclaré le Dr. Visser't Hooft en commentant la dernière encyclique, n'accepte ce point de vue selon lequel la reconnaissance de la juridiction universelle de la papauté est un critère indispensable pour l'union des Églises ». Il suffit d'ailleurs pour se rendre compte de la distance qui sépare la conception romaine de celle des Églises membres du Conseil Oecuménique de comparer la déclaration de New Delhi sur la nature de l'unité ou celle plus récente d'Odessa ou encore celle de l'Assemblée de l'Alliance réformée mondiale à Francfort d'une part, et, d'autre part le passage de l'Encyclique qui affirme que la primauté romaine, loin d'être un obstacle pour l'unité constitue au contraire « le seul principe authentique » à partir duquel peut être conçue cette unité et envisagée la « réunification » ou la « recomposition de l'unique bercail du Christ ».

Reconnaître cette distance, prendre conscience du problème pour le moment insoluble qu'elle pose, représente à l'heure actuelle une condition essentielle pour un dialogue honnête et réaliste et ne saurait en aucune façon être considéré comme une réaction négative à l'œcuménisme ainsi que l'on est souvent porté à le faire. Bien au contraire, je serais pour ma part plutôt enclin à inscrire *à l'actif* de l'œcuménisme ce qui, soit dans les réserves ou les critiques protestantes, soit dans les propos fermement tenus par le pape est ordinairement interprété comme un

« durcissement des positions », un recul ou un « coup de frein » à l'œcuménisme. Je rejoins ici très volontiers M. Fesquet dans son analyse d'« Ecclesiam suam » du 22 août lorsqu'il déclare : « l'œcuménisme romantique est dépassé, les complaisances ne sont plus de mise et les vrais problèmes apparaissent » (*Le Monde* 22/8.64).

Devenir capables de se parler les uns aux autres en se connaissant chacun en vérité, mais en sachant bien que ce que l'on tient pour vérité demeure sur certains points inacceptable pour l'autre, être capable de le dire et de se l'entendre dire dans la charité, voilà me semble-t-il un des résultats les plus positifs de la création d'un nouveau climat, au stade actuel de l'œcuménisme.

4) L'existence de ce nouveau climat est, à l'heure actuelle à peu près unanimement reconnue et saluée avec joie dans les Églises de la Réforme, ainsi qu'en témoigne le rapport du « Comité sur le Catholicisme romain » adopté le 13 août dernier par la XIX[e] Assemblée de l'Alliance Réformée Mondiale à Francfort. « Les conséquences, — lit-on dans ce rapport — sont les suivantes : *a)* des rapports de bonne volonté au lieu de l'antagonisme et de l'isolement ; *b)* des occasions de dialogue sur des sujets tels que : la nature de l'Évangile, la nature de l'Église, son culte, sa mission, la relation entre Écriture et Tradition, la conception de l'œcuménisme, le sens d'une vie chrétienne engagée dans un monde sécularisé ; *c)* des domaines où la coopération s'établit alors qu'elle était jusqu'ici impossible... en particulier en matière de liberté religieuse, de relations raciales et de paix ; *d)* la possibilité à mesure que se crée une meilleure compréhension et une confiance mutuelles, de chercher ensemble des solutions aux problèmes qui depuis longtemps provoquent des désaccords et des difficultés etc... »

Mais ce document ne s'en tient pas à ces seules constatations déjà réjouissantes en elles-mêmes, surtout si l'on pense à la composition de cette Assemblée et à la présence dans son sein de toutes les Églises minoritaires des pays latins, et si l'on tient compte du fait que cette Assemblée était loin d'être composée de théologiens et de spécialistes de l'œcuménisme...

A deux reprises le rapport révèle, me semble-t-il, une prise de conscience très nette des exigences du dialogue en tant que

questions posées aux Églises protestantes elles-mêmes. Après avoir « salué les progrès réalisés à la faveur du dialogue par une plus grande compréhension dans les domaines tels que l'autorité des Écritures, la nature de l'Église, la place de la liturgie et le rôle des laics », le § 3 de la 1re partie ajoute : « Nous croyons que de part et d'autre l'Église catholique et les Églises réformées doivent être prêtes à réévaluer et modifier certaines traditions à la lumière d'une plus profonde compréhension des Écritures ; et si nous invitons l'Église catholique romaine à poursuivre avec nous sa réflexion et son propre examen, *nous reconnaissons par là-même qu'une telle invitation à l'Église romaine exige de notre part l'examen de notre propre ecclésiologie et de notre comportement pratique* ».

De plus, dans la IIIe partie, composée de remarques sur la position des Églises membres de l'Alliance à l'égard du Conseil Oecuménique, on souligne « la place prépondérante *(leadership)* du C. O. E. dans le dialogue avec les catholiques » et le fait qu'il a situé ce dialogue « dans le contexte plus large d'une nouvelle compréhension entre les diverses branches de l'Église chrétienne ». D'autre part on affirme que « tout mouvement éventuel vers l'unité exige nécessairement une conversation d'Église à Église. » C'est alors que suivent cette série de questions significatives : « Nous devons donc nous demander si nous sommes prêts à engager un dialogue utile avec nos frères catholiques romains. Connaissons-nous nos propres convictions de manière à pouvoir les communiquer ? Avons-nous la volonté de nous engager dans un débat fructueux ? Avons-nous les aptitudes requises pour nous engager dans de tels débats et y engager nos Églises ? Sommes-nous assez fermes pour maintenir la vérité déjà reçue tout en étant capables de nous ouvrir à une nouvelle compréhension ? » Et il faut enfin citer le § 5 : « De même que nous interrogeons l'Église romaine et souhaitons des réformes dans la vie de cette Église, nous devons également nous laisser interroger sur les questions concernant les Églises réformées. Nous ne devons pas craindre le dialogue, mais nous devons être les véritables héritiers de la Réformation en acceptant de nous *laisser mettre en question par elle dans nos propres Églises* ». Il y a là, jointe d'ailleurs aux réserves de tout à l'heure au sujet de la conception catholique de l'unité, une prise de position,

croyons nous, très positive à l'égard du dialogue œcuménique avec le catholicisme, compris comme une interrogation réciproque et une commune recherche en profondeur des voies de l'unité par le renouveau spirituel, doctrinal et ecclésiastique qui implique précisément de la part des Églises de la Réforme qu'elles soient plus authentiquement fidèles à ce qui est et demeure leur vocation originelle et spécifique.

Il semble donc et pour conclure qu'un réel progrès se manifeste dans la prise de conscience des responsabilités propres à chaque Église par rapport aux autres. Il suffit de comparer ces textes avec les documents de 1950-55 que nous citions tout à l'heure.

Paradoxalement peut-être, c'est derrière les apparences de durcissement et les obstacles et les difficultés qui surgissent et surgiront encore, qu'il faut savoir discerner les signes encourageants et positifs que Dieu nous donne. C'est pourquoi loin de manifester de l'impatience ou du chagrin devant les difficultés, il faut y discerner un appel à poursuivre en profondeur la recherche, l'écoute commune de la Vérité révélée, la réflexion théologique précisément sur les points controversés, autour des thèmes au sujet desquels nous avons plus que sur tous autres à nous écouter mutuellement : Nous avons déjà fait allusion à l'importance d'une nouvelle théologie du Saint-Esprit, en rapport avec tout ce qui concerne l'ecclésiologie, l'institution, le sacrement. Conjointement on pourrait aussi découvrir le fruit d'une commune recherche sur la notion de « Royaume » en rapport avec celle de «peuple de Dieu» et ses aspects dynamiques, pour une nouvelle compréhension de la nature et de la mission de l'Église et par conséquent de son unité et de sa catholicité « en plénitude ». Mais il reste sans doute que l'un des points-clés du dialogue qui commande finalement tous les autres demeure le problème de l'interprétation des données de la révélation biblique et des présupposés théologiques qui la déterminent. On y revient sans cesse. Tant il est vrai que nous n'aurons jamais fini de découvrir le « mystère de l'Évangile » ni de quelle manière l'unicité de l'Évangile de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit garantit et garde l'Église et la fait croître dans l'unité de la foi et à la mesure de la stature parfaite du Christ.

HÉBERT ROUX.

Le Mouvement unioniste en Angleterre depuis 1962

En Angleterre nous avons actuellement des difficultés considérables à propos de nos chemins de fer. Ils sont les plus anciens du monde et parfois le fait d'avoir été pionnier constitue un désavantage... Ceci présente peut-être une certaine analogie avec notre situation œcuménique. Sans vouloir formuler des prétentions exagérées en ce qui concerne la contribution de notre Église au mouvement unioniste, je pense néanmoins qu'il est exact de dire que les anglicans s'en sont préoccupés plus tôt et avec plus de profondeur que tout autre groupe chrétien. Déjà en 1867, à la première conférence de Lambeth, la question de l'unité avait été l'un des premiers sujets soulevés par les évêques. De par la constitution même de notre Église, la question de l'unité s'impose. C'est un fait historique que l'Église d'Angleterre s'est séparée de Rome au XVIe siècle et, qu'en conséquence, les anglicans se considèrent à de nombreux points de vue comme faisant partie du monde de la Réforme. Mais c'est également un fait historique qu'au moins les formes de la hiérarchie traditionnelle de l'Église ont été conservées chez nous, et que, depuis le XVIe siècle, s'est développé chez nous le sentiment que les anglicans sont également liés au monde non réformé, de l'Orthodoxie orientale et du catholicisme romain. Nous nous sentons tiraillés entre les deux, et de différentes manières nous nous essayons à suggérer que tous les chrétiens forment un tout et que le mystère de l'unité chrétienne est un et indivisible.

Toujours, depuis 1908, les conférences de Lambeth ont réaffirmé « qu'il ne peut y avoir de réalisation du plan divin dans n'importe quel programme de réunion qui n'engloberait pas en

fin de compte la grande Église latine de l'Occident, avec laquelle nous sommes encore liés par beaucoup de liens de foi et de tradition communes ».

Il est donc hors de question que les anglicans en général ne se réjouissent des événements qui ont opéré, depuis l'élection du Pape Jean XXIII, un changement aussi spectaculaire dans les relations entre les catholiques romains et les autres chrétiens. L'entrée de l'Église romaine dans le dialogue œcuménique, pour beaucoup de nous, c'est la réalisation d'une longue prière. Pourquoi dès lors, dans ces dernières années et particulièrement dans celles qui se sont écoulées depuis l'ouverture du concile, y a-t-il eu si peu de réactions anglicanes directes vis-à-vis de ce qui se fait à Rome ? Pourquoi apparemment si peu d'intérêt envers ces grands événements ?

Avant de répondre à ces questions du point de vue de la communion anglicane, je voudrais tout d'abord formuler quelques remarques concernant le monde d'expression anglaise pris dans son ensemble. Les tendances nouvelles et créatrices de la pensée catholique qui se sont révélées d'une puissance inattendue au cours des deux premières sessions du concile, sont en général très peu connues en Angleterre ou en Amérique, non seulement parmi les anglicans et les protestants mais aussi, pourrais-je dire, parmi les catholiques eux-mêmes. Ce fait nous rend très difficile de déterminer la signification réelle de ce qui se passe au concile. L'Église catholique qui a toujours été considérée comme une unité monolithique et qui, en Angleterre, a toujours eu le souci d'apparaître comme telle, s'est avérée soudainement divisée au sujet de problèmes importants et est entrée dans un état de fermentation créatrice. L'Église qui a toujours été considérée — et en général réussissant à se montrer — ultra-conservatrice, apparaît tout à coup en proie à des réformes radicales. Qu'est-ce que tout cela signifie ? Y a-t-il un changement réel, ou n'est-ce que quelque chose de superficiel ? L'opinion est réellement embarrassée. Le côté pragmatique et généralement non théologique de l'esprit anglais entrevoit certaines réformes pratiques et le pousse à croire qu'il s'agit là de l'objectif principal. Quand je dis que les gens sont réellement embarrassés, je ne pense pas uniquement aux laïcs.

L'archevêque de Westminster, à son retour à Londres après la seconde session du concile, a dit aux représentants de la presse que, s'étant trouvé en difficulté avec les théologiens, le concile s'était finalement penché sur des questions de réforme pratique. La doctrine ne peut évidemment être changée mais la discipline peut l'être. D'autre part, l'ancien archevêque de Cantorbéry, le Dr. Geoffrey Fisher, dans des conférences publiques faites à Londres il y a deux ans, au moment où « Le Concile et la réunion » du Dr. Hans Küng fut publié pour la première fois en anglais, a exprimé des sentiments, mélangés de joie et de scepticisme, de voir qu'un tel livre avait pu être écrit par un catholique romain. C'était incroyable. De tels ouvrages n'avaient jamais été publiés jusqu'ici en Angleterre. Si beaucoup de théologiens anglicans lisent le français, le nombre de ceux qui sont au courant du développement de la théologie en Allemagne est très restreint. Et de manière générale, il n'y a pas, même chez ceux qui s'intéressent à ces questions, une perception quelconque de la force et de l'ampleur du renouveau de la théologie. Souvent en parlant au clergé anglican je me suis heurté à cette simple difficulté : « Comment faire comprendre à ces gens ce qui se passe en réalité ? » Ce manque de formation théologique rend très difficile pour le public l'estimation de la véritable importance des événements et des déclarations du Concile. Des observations et des commentaires occasionnels peuvent paraître très importants, alors que des distinctions ou des concessions vitales peuvent passer inaperçues. Je pense que ceci est peut-être une des raisons fondamentales pour lesquelles, à l'exception des rapports consciencieux établis par nos observateurs à Rome (l'évêque de Ripon et le Canon Pawley), ainsi que des sentiments très généraux des Archevêques, il y a eu absence étonnante de réactions écrites, et de commentaires sur les discussions du concile, du point de vue anglican.

I

Il y a cependant un certain nombre de raisons plus précises qui nous ont fait nous concentrer sur nos affaires intérieures pendant les deux dernières années. En Angleterre nous avons été con-

frontés avec trois questions importantes qui se réfèrent toutes trois au problème de l'unité, et, dans notre communion anglicane, nous envisageons de reconsidérer notre position d'une manière qui est extrêmement radicale. Je dirai d'abord un mot des trois questions anglaises dont je viens de parler et traiterai ensuite des sujets anglicans en général.

A. En février 1963 fut publié le rapport sur les conversations entre les anglicans et les méthodistes. Il contenait des propositions relatives à la réunion des Églises d'Angleterre, du Pays de Galles et de l'Église épiscopalienne d'Écosse avec l'Église méthodiste de Grande-Bretagne. C'était le résultat des travaux d'une commission mixte d'anglicans et de méthodistes qui s'était réunie pendant quelques années. Il fut signé par le groupe anglican tout entier, mais quatre membres du groupe méthodiste établirent un rapport dissident, refusant d'accepter le plan d'unité proposé. Je ne voudrais pas m'étendre ici sur les détails du projet. Il suffit de dire qu'on avait prévu deux étapes dans le processus d'unification. La première verrait dans un délai de cinq ans, pour autant que les propositions faites soient acceptées, la réconciliation des deux Églises, impliquant la réintégration de leurs ministères. Suivrait alors une période de vingt ou trente années au cours desquelles les deux groupes s'achemineraient ensemble vers une unité organique finale. Ce plan en deux étapes était rendu nécessaire par deux faits. Tout d'abord la commission était convaincue que seule une unité organique était acceptable comme but final. En second lieu, il fallait tenir compte des difficultés historiques, sociales et juridiques créées en Angleterre par l'étroite relation de l'Église avec l'État. Cette réunion exigera beaucoup de débats par les *Houses of Parliament* et soulèvera des questions légales d'une grande portée.

Encore une fois ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre un exposé détaillé de ce plan ni des réactions qu'il a provoquées. Mais on peut dire ceci. Le plan fut en général bien reçu dans l'Église d'Angleterre quoique peut-être sans grand enthousiasme. Les méthodistes constituent la plus importante des Églises libres d'Angleterre. Elle compte peut-être 800.000 fidèles et est certainement la plus proche de l'Église d'Angleterre aussi bien par

son histoire que par sa foi. Une opposition tapageuse de la part de l'anglicanisme est venue de minorités au sein même de tous les groupes principaux. Un petit nombre d'anglo-catholiques se sont opposés au projet, considérant qu'il impliquait l'abandon des principes catholiques; un groupe plus important et mieux organisé d'évangéliques lui reprochèrent d'impliquer l'abandon des principes évangéliques ; enfin une opposition d'un certain nombre de gens du centre provint de ce que le projet semblait susceptible de relâcher les relations entre l'Église et l'État, relations qui, de leur point de vue, étaient jugées particulièrement précieuses. Une discussion intéressante fit apparaître à cette occasion la mesure dans laquelle les anglicans à mentalité calviniste sont encore soupçonneux à l'égard des méthodistes. Les frères Wesley n'ont évidemment jamais été calvinistes dans leur théologie, et ils ont laissé aux méthodistes un héritage sacramentel profond quoique parfois sous-jacent.

Du côté des méthodistes, l'opinion fut divisée plus ouvertement. Comme ils constituent un groupe plus restreint, il est tout naturel que plusieurs de leurs membres laïcs redoutent que leur tradition ne soit tout simplement absorbée dans le courant de l'anglicanisme et ne perde son identité propre. Il est actuellement impossible de prévoir ce qui arrivera. Les deux Églises examinent activement les propositions à chaque niveau. La discussion se poursuit dans les paroisses, diocèses, synodes, parmi les étudiants, les laïcs et le clergé. Tout ce qu'on peut dire de sûr, c'est que le processus de la rencontre sera plus lent qu'on ne le pensait tout d'abord, peut-être beaucoup plus lent ; en second lieu, que les choses ne peuvent plus revenir à l'état actuel. Je pense que pendant les deux dernières années au cours desquelles nous avons discuté la question de l'unité, non pas dans l'abstrait, ou entre ceux qui lui portent intérêt en tant que spécialistes, mais dans le concret et dans des rencontres de toutes sortes, nous sommes arrivés à une compréhension toute nouvelle et de la difficulté et des possibilités de l'unité chrétienne. Personnellement j'ose espérer que nous aurons davantage d'assistance théologique en dehors de l'Angleterre de la part des catholiques, des protestants ou des orthodoxes, pour ce qui concerne les aspects doctrinaux les plus difficiles auxquels nous nous heurtons

encore, et en particulier ceux relatifs au sacerdoce, et à la nature de la tradition.

Ici intervient une seconde question qui nous avait beaucoup accaparés pendant les deux dernières années.

B. Il s'agit de l'abondante discussion sur la nature du travail théologique, plus ou moins en connexion avec l'ouvrage de l'évêque John Robinson « Honest to God ». C'est aussi un vaste problème que je ne peux ici mentionner que brièvement. Il se manifeste actuellement en Angleterre un intérêt général indubitable pour les questions théologiques et religieuses, plus que cela n'a jamais été depuis la guerre. Il est principalement dû au mouvement théologique issu en grande partie — mais non exclusivement — de l'université de Cambridge et qui a attiré l'attention des théologiens et des publicistes anglais sur l'œuvre de Tillich, Bonhoeffer et Bultmann. Il me semble que ce mouvement est fort complexe et qu'il contient autant d'éléments éminemment constructifs que destructifs. Je pense qu'il est injuste de l'identifier simplement avec l'ancien modernisme ou l'ancien libéralisme, quoiqu'il présente évidemment certains traits communs avec ces courants. Pour cette raison je considère comme extrêmement malheureuse la condamnation totale exprimée à son égard par le *Church Times*, me réjouissant par contre de voir que l'archevêque de Cantorbéry, dans ses déclarations et ses écrits, a adopté une attitude beaucoup plus équilibrée et plus nuancée.

Deux questions, je pense, sont devenues claires dans la controverse des deux dernières années : premièrement, notre besoin d'une théologie fondamentale plus développée et approfondie et d'une rénovation de la philosophie religieuse et de la théologie naturelle ; deuxièmement, le besoin d'un dialogue renouvelé et plus vivant avec le monde. Si dans la période qui a suivi la guerre il y a eu dans l'Église une tendance à l'auto-satisfaction, cette tendance a disparu. En soi cela est un gain, même si nous devons regretter le caractère superficiel et aventureux de beaucoup de vues excessivement radicales. Sans aucun doute, il s'agit ici d'une référence indirecte à des questions de nature œcuménique. Les problèmes fondamentaux de la pensée théolo-

gique de notre temps sont communs à toutes les confessions. Le désir d'abandonner le point de vue de l'antiquaire ou du restaurateur dans la vie et la pensée de l'Église n'est pas le monopole des anglicans radicaux. David Edwards, l'éditeur de la SCM Press et l'un des dirigeants du nouveau mouvement, a écrit dans le compte rendu du livre de Michel Novak sur la seconde session du concile, *The Open Church :* « Je découvre que M. Novak dit, en plusieurs endroits et de façon plus acceptable, bien des choses que des théologiens de l'Église d'Angleterre comme le Dr. Alec Vidler et le Dr. John Robinson se sont évertués à développer dans leurs exposés controversés des années 1962 et 1963. En se reportant au passé, combien stupides ont été ceux qui ont prétendu que cette explosion avait été causée par les universitaires de Cambridge et le clergé de Southwark qui n'avaient rien de mieux à faire ! Nous pouvons constater maintenant que notre explosion anglaise, malgré toutes les erreurs commises par les radicaux et les conservateurs, faisait partie d'une action plus large du Saint-Esprit ».

C. Quant au troisième sujet de nos discussions, je pourrai le mentionner plus brièvement. Il s'agit de la publication, au début de cette année d'un rapport officiellement appuyé par l'Église sur le payement et la stratégie du clergé. Ce rapport est l'œuvre d'un sociologue de profession, M. Leslie Paul, qui a fait des propositions exhaustives concernant l'inspection du mécanisme financier et administratif de l'Église d'Angleterre. Ces propositions ont été chaudement débattues, particulièrement parmi les membres du clergé. Telles qu'elles sont dans ce rapport, nous devons les considérer comme une nouvelle preuve de ce que l'Église d'Angleterre se trouve impliquée, et dans une certaine mesure malgré elle, dans les réalités du monde du XXe siècle et qu'elle est en voie d'apprendre à se considérer comme étant au service de l'Évangile plutôt que comme dépositaire des traditions nationales. Ici à nouveau, comme on l'a fait ressortir souvent parmi nous, les réformes administratives et financières ne sont pas sans relation avec les impératifs œcuméniques et théologiques.

Mais abstraction faite de ces préoccupations purement an-

glaises, il y a eu et il y a encore une discussion plus récente dans la communion anglicane, faisant suite au Congrès anglican de Toronto du mois d'août de l'année dernière. Ce Congrès devait affronter la question de l'avenir de la communion anglicane dans le monde et se demander quel est le rôle des anglicans dans l'ensemble de la chrétienté. Je crois pouvoir dire que deux conclusions se sont manifestées. La première est celle-ci : nous sommes convaincus que notre vocation ultime est de disparaître en tant qu'entité séparée au sein du monde chrétien, mais, deuxièmement, tant que nous existons, nous devons en toute honnêteté mieux nous organiser et établir une coopération plus réelle et plus pratique entre les 18 différentes provinces ecclésiastiques autocéphales qui constituent la communion anglicane. Comme cela est bien connu, il existe en outre une tension entre ceux qui désirent une collaboration internationale plus étroite entre les différentes Églises anglicanes et ceux qui croient que les entités anglicanes locales d'Afrique et d'Asie devraient avant tout s'occuper des autres chrétiens de leur propre pays. Cette tension n'est pas résolue ; mais on a pris trois décisions qui sont d'une importance considérable pour l'avenir. La première est que tous les primats des provinces anglicanes ou leurs représentants devraient se réunir tous les deux ans pour assurer une coopération plus étroite entre eux. La seconde est de renforcer la structure de collaboration qu'a créée Bishop Stephen Bayne, en qualité de premier *Chief Executive Officer ;* et cette mesure assez restreinte est interprétée parfois comme un début de Curie ! La troisième est que l'archevêque de Cantorbéry devrait être encouragé à convoquer une réunion de ce qu'on appelle « The Wider Episcopal Fellowship », c'est-à-dire de toutes ces Églises avec lesquelles nous sommes en relation de communion totale ou partielle. Cet organisme s'est réuni pour la première fois cette année à Cantorbéry. Il n'est pas encore certain qu'il se réunisse à nouveau et, dans l'affirmative, quand. Mais, étant donné que la communion anglicane dans sa forme actuelle se dissout progressivement, alors que les provinces ecclésiastiques entrent de plus en plus dans les plans d'union, comme c'est le cas de l'Inde du Sud, et pour cette raison cessent d'être membres de la communion anglicane telle qu'on la conçoit

actuellement, il semble au moins possible qu'une association d'Églises plus large et d'origine moins purement anglaise puisse se développer. Elle reconnaîtrait Cantorbéry comme son centre et participerait à certaines attitudes communes par rapport aux questions de Foi et Constitution et à une tradition commune, dans le culte et le ministère. Peut-être serait-ce en partie la réalisation du rêve anglican d'être l'instrument du renouveau, dans le Protestantisme, des éléments cruciaux de catholicité. Comme les diocèses anglicans du Nigéria doivent dans un an entrer dans une Église unie et que d'autres unions en Afrique et en Asie doivent certainement se faire au cours de la prochaine génération, cette évolution présente pour nous une certaine urgence.

II

Nous avons parlé jusqu'ici de quelques éléments importants dans le monde anglican qui ne se réfèrent pas directement à Vatican II, et nous avons examiné dans quelle mesure on peut les interpréter comme étant une cause du manque de réactions anglicanes vis-à-vis du concile. Nous devons maintenant voir ce que les anglicans ont dit effectivement à ce sujet. La première chose à noter est la prudence de plusieurs réactions ecclésiastiques officielles, prudence qui est en partie le résultat d'une vraie timidité, en partie d'une vraie sagesse, parce que les choses sont encore en pleine évolution. Cette prudence contraste avec l'intérêt parfois superficiel, mais parfois profond manifesté par les individus et les agences de presse. Il est remarquable qu'au moment de la rencontre du pape et du patriarche à Jérusalem, la grande presse accorda à cet événement une attention plus grande et le rapporta avec plus d'imagination que ne le fit la presse ecclésiastique.

Mais le tableau n'est pas uniquement marqué par la prudence. En général les anglicans ont réagi avec enthousiasme à la Constitution sur la Liturgie et le Dr. Mascall a publié un article très intéressant à ce sujet. Il y soulignait que les propositions pratiques de la Constitution — et c'est ce qui intéresse avant tout les anglais — ont une solide base théologique. « Il serait fort

dommage, disait-il, que ceux qui étudient cette Constitution, trop préoccupés de ses propositions pratiques, ne jettent qu'un regard distrait sur les admirables déclarations concernant aussi bien la nature de la liturgie de l'Église que les fondements de la Rédemption sur lesquels cette liturgie s'appuie, et par lesquelles s'ouvrent les différents chapitres. On n'y trouvera pas une expression qui n'obtiendrait l'accord de tout anglican raisonnable ; on y fait un usage abondant et approprié des paroles de l'Écriture et on pourrait y trouver un matériel excellent pour la méditation et la prédication ». A la fin de cet article, qui expose quelques passages doctrinaux de la constitution, l'auteur dit : « Il est devenu évident qu'il est très éloigné de la vérité de considérer que le concile s'est occupé uniquement des problèmes pratiques en négligeant les considérations théologiques. Bien plutôt, en faisant porter leur doctrine sur le sujet central, c'est-à-dire sur le culte que l'Église a le devoir et le privilège d'offrir à Dieu, les Pères conciliaires ont pu se concentrer sur le thème fondamental de la Rédemption et ainsi retrouver d'une manière remarquable l'équilibre qui a caractérisé le point de vue de la période patristique et qui a tendu à se perdre dans de nombreux développements plus tardifs. Pour cette raison la constitution liturgique peut s'avérer d'importance œcuménique tout autant du point de vue théologique que du point de vue liturgique » (*Graham Street Quarterly*, printemps 1964, p. 17 et 26-27).

Je passe maintenant à un théologien d'une tendance très différente de celle du Dr Mascall, David Edwards, dont le compte rendu sur *The Open Church* a déjà été mentionné. A la fin de ce compte rendu, l'auteur écrit d'une manière assez significative : « En ce qui me concerne, je n'ai jamais pu comprendre comment un homme intelligent peut accepter les dogmes typiquement catholiques romains... Mais j'ai achevé la lecture du livre de M. Novak avec le sentiment que si le catholicisme romain se développe suivant les lignes qu'il a esquissées, je peux commencer à espérer que mes petits enfants seront catholiques romains. Ce sera un miracle, mais la chrétienté n'est-elle pas une histoire de miracles ? » Le compte rendu dénote tout au long un enthousiasme communicatif et témoigne de la surprise que le concile a provoquée chez les anglais. L'auteur parle par exemple de

« la vision de l'Église comme société souple et dynamique de ses membres qui prennent des responsabilités plutôt que d'obéir simplement à des ordres, de l'atmosphère de charité créatrice et non plus de légalisme, ce qui a émerveillé plusieurs évêques », comme si c'était là une chose surprenante ! « Les forces ont été libérées comme par l'explosion d'un bouchon de champagne qu'il sera difficile de faire rentrer dans la bouteille ». Mais peut-être le plus important sont-ce ses remarques sur la collégialité : « C'est un non-sens de vouloir penser l'unité de l'Église sans reconnaître la primauté du pape ; nous qui sommes encore des frères séparés nous ne pouvons manquer de demander la bénédiction de Dieu pour ces premières démarches tendant à ramener le pape à une collaboration effective avec ses frères dans l'épiscopat » (*Frontier*, automne 1963, vol. 7, nº 3, p. 197-201).

Ceci est le point que je voudrais souligner. C'est une chose courante de dire que l'esprit anglais est largement pragmatique et historique dans son approche des problèmes. C'est bien le cas ici. La primauté du pape est un grand fait de l'histoire de l'Église et de la vie contemporaine. En réalistes, nous devons reconnaître ce fait. Mais derrière cette reconnaissance purement pragmatique de la papauté, il y a une cause plus profonde dans la tradition anglicane et qui rend possible une reconnaissance plus théologique de cette primauté, même si l'on en rejette la forme actuelle.

La fonction épiscopale est une réalité vivante parmi nous, quelle que soit la définition que nous puissions en donner. Nous reconnaissons et acceptons l'épiscopat comme le signe de la continuité historique de la vie de l'Église. Nous croyons que nos évêques font partie d'un collège beaucoup plus vaste que le Collège de notre propre communion. En général, nous n'avons pas contesté que l'évêque de Rome doive être le premier parmi les évêques. Vous pourriez peut-être trouver des anglicans qui rejettent cette affirmation. Mais ils ne représentent certainement pas notre attitude normale. Notre différence avec Rome est donc dans l'interprétation de la primauté et non dans le fait même qu'il y a et devrait y avoir une primauté dans l'Église. Je pense que nous sommes devenus conscients de cette attitude d'une façon nouvelle au cours des deux dernières années

pendant lesquelles les distinctions sur la nature de la primauté sont devenues moins purement théoriques, et aussi de la différence qui en résulte entre nous et la majorité des protestants. Je pourrais peut-être illustrer cette constatation en disant que je n'ai pas connaissance par exemple de ce que, en Angleterre, la grande presse ou la presse ecclésiastique aurait critiqué le pape et le patriarche de s'être rencontrés à Jérusalem en l'absence d'un représentant protestant. Une telle critique aurait paru inopportune et déplacée. Les deux évêques les plus vénérables du monde chrétien n'ont-ils pas le droit de se rencontrer sans consulter d'autres personnes ? Ne devrions-nous pas simplement nous réjouir d'une telle rencontre après des siècles de séparation ? Nous espérons évidemment que les relations entre Rome et les Églises orthodoxes ne se développeront pas de façon à exclure les autres chrétiens parce que nous croyons que la question de l'unité est une et indivisible. Mais nous n'aurons pas de difficulté à reconnaître qu'il existe des liens spéciaux unissant les grands patriarcats historiques de l'Orient et de l'Occident. Je pense également qu'il paraîtrait à plusieurs anglicans plutôt artificiel de chercher à établir un plan d'action commun entre les membres des Églises du Conseil œcuménique dans leur attitude envers Rome. Il faut évidemment se consulter. Certainement, les Églises membres du Conseil œcuménique participent à une expérience commune de dialogue, réalité œcuménique très riche qui peut les aider à établir des contacts fructueux avec le Vatican. Mais il serait utopique d'attendre qu'elles agissent conjointement dans ce domaine, car les Orthodoxes, les anglicans et les protestants entretiennent nécessairement des relations de type différent avec l'Église romaine. En fait nous devrions espérer que l'entrée d'un plus grand nombre d'Églises orthodoxes dans le Conseil œcuménique aurait comme effet de rendre ce Conseil plus ouvert, d'en faire un *Forum* où puissent se rencontrer les différentes positions et d'où personne ne serait exclu à priori. Il me semble qu'il est très difficile de trancher si nous devons ou non escompter ou désirer que l'Église catholique romaine devienne membre du Conseil. Cependant nous devons certainement travailler à toute possibilité de dialogue et de relation entre Genève et Rome, en vue d'un maximum d'ouver-

ture et de compréhension réciproque, spécialement peut-être dans le domaine de Foi et Constitution et de l'action commune dans les questions sociales et pratiques. Entretemps et naturellement en Grande-Bretagne et dans le *Commonwealth,* l'atmosphère nouvelle créée par le travail de Jean XXIII a rendu possibles toutes sortes de contacts qui autrefois auraient été impensables. Je voudrais mentionner simplement deux choses, à titre d'illustration : un livre d'*Essais* extrêmement précieux intitulé *Theology and the University,* résultat d'un *Symposium* tenu à l'Abbaye de Downside, ainsi que la constitution d'un conseil chrétien mixte d'anglicans et de catholiques en Uganda (Afrique orientale). Le livre en question marque le début d'une ère entièrement nouvelle de collaboration entre les théologiens en Angleterre. D'autre part, le conseil chrétien d'Uganda démontre ce qui peut être réalisé par une coopération effective dans un jeune pays d'Afrique. On a évidemment trouvé partout de nouvelles possibilités de prière commune, ce qui est peut-être de tous les biens le plus précieux.

III

Jusqu'ici je me suis seulement attaché à rapporter les faits et à interpréter les déclarations et les silences de mes coréligionnaires anglicans. Qu'il me soit permis de dire en conclusion quelques mots de mes réactions et de mes espoirs personnels.

Quelle autre réaction serait-elle possible que la joie et l'action de grâce ? Joie et action de grâce qu'en dépit d'hésitations, de reculs et d'innombrables difficultés, le concile se soit réuni, ait continué et ait manifesté une liberté et une ouverture à l'action de l'Esprit-Saint qui a surpris le monde chrétien tout entier. De tous les signes de la présence du Saint-Esprit parmi les hommes que Dieu nous a donnés pendant ce siècle, celui-ci est bien le plus grand.

Je n'entreprendrai pas d'énumérer tous les points des discussions conciliaires qui me paraissent d'une importance spéciale : Je l'ai fait dans tous les détails dans un article qui doit paraître bientôt dans *Eastern Churches Quarterly.* Je voudrais uniquement souligner ici très brièvement trois points qui me semblent fonda-

mentaux, et formuler quelques espoirs au seuil de la troisième session.

1. Le caractère christocentrique des discussions et des décisions du Concile. C'est bien le trait principal de la Constitution liturgique et encore davantage, du magnifique discours du Pape Paul VI à l'ouverture de la deuxième session. « C'est le Christ, le Christ qui est notre principe, le Christ qui est notre voie et notre guide, le Christ qui est notre espérance et notre fin. Puisse ce concile avoir pleinement présent à l'esprit ce rapport entre nous et Jésus-Christ, entre l'Église sainte et vivante que nous sommes et le Christ de qui nous venons, par qui nous vivons, à qui nous allons... Que nulle vérité ne retienne notre intérêt, hormis les paroles du Seigneur notre Maître unique ! Qu'une seule inspiration nous dirige : le désir de lui être constamment fidèles. N'ayons d'autre appui que la confiance née de sa promesse et qui rassure notre faiblesse irrémédiable : « *Et maintenant, je serai avec vous toujours jusqu'à la fin du monde* ».

Ce caractère christocentrique me paraît être d'une importance absolument fondamentale. C'est bien de là que jaillit en définitive toute la signification œcuménique du concile.

2. Il y a l'ouverture de la part de l'Église catholique romaine aux autres chrétiens. Cet accent mis sur les grands mystères centraux de notre foi a déterminé une nouvelle conscience de l'héritage commun de tous les chrétiens et un nouvel espoir dans notre capacité de découvrir conjointement la volonté du Christ sur nous, dans les questions au sujet desquelles nous sommes actuellement divisés. De ceci est née une nouvelle vision de la nature dynamique de l'histoire chrétienne ainsi que des choses que Dieu doit nous enseigner à travers nos divisions.

3. Il y a une nouvelle assurance de l'Église dans son attitude en présence des religions non chrétiennes et envers le monde. Il n'y a probablement pas un autre domaine dans lequel tous les chrétiens ont souffert autant qu'ici, à cause de l'esprit de défense et de l'étroitesse dont les siècles de notre controverse confessionnelle nous ont écrasés. Nous nous sommes tous retranchés derrière de massives murailles, nous cramponnant à notre passé, déplorant le présent. Maintenant nous pouvons tous en

sortir. Reconnaissant à nouveau la présence du Christ parmi nous, malgré les murs de notre séparation, nous sommes par là capables de vivre avec une confiance nouvelle une nouvelle liberté, une nouvelle joie au milieu de ce siècle dans lequel Dieu nous a placés, confessant que, malgré toutes les menaces contre la vie de l'humanité que ce siècle implique, Dieu règne et que nous sommes son peuple, ses serviteurs qui doivent, à son commandement, se hâter vers les confins de la terre en portant son message de réconciliation et de paix.

Si je dois formuler des espoirs et des vœux pour le concile, ce sera :

a) Que les décisions prises puissent être considérées comme point de départ et non comme conclusions. Le schéma sur l'œcuménisme, la constitution liturgique, le schéma sur l'Église, tout ceci nous montre de différentes manières un travail de plusieurs siècles, un travail auquel nous souhaitons que tous les chrétiens puissent collaborer et au cours duquel nous pouvons parvenir à mieux connaître la volonté du Christ en ce qui nous concerne, et trouver en lui les formes de l'unité de l'Église. Il serait désastreux que ces décisions soient considérées comme une fermeture plutôt que comme une ouverture. On se sent réconforté à ce sujet par le fait que le pape Jean a, dès le début, déclaré solennellement que le but du concile n'est pas de faire des définitions dogmatiques, mais d'aider la rénovation de la vie et de la pensée de l'Église.

b) Que le caractère de la responsabilité collégiale des évêques puisse s'exprimer par une espèce de sénat ou conseil permanent, qui signalerait régulièrement à Rome les besoins et les désirs des différentes Églises locales dans une consultation libre et ouverte, et que la présence des observateurs soit maintenue d'une manière appropriée dans le travail de ce sénat.

c) Que d'une façon ou d'une autre, et plutôt implicitement qu'explicitement, le concile affirme la priorité des éléments théologiques et sacramentels de la vie de l'Église par rapport aux éléments juridiques et légaux. Le droit canon est nécessaire à l'Église. C'est un bon serviteur mais un mauvais maître.

d) Que d'une façon ou d'une autre le concile souligne avec encore plus de force que toute autorité dans l'Église est celle qui vient du Seigneur qui est le serviteur souffrant, et que celui qui a assumé l'office suprême et la plus grande responsabilité doit être avant tout le serviteur de tous. C'est ce que le pape Jean nous a montré dans sa vie. Ceci est bien le signe que Dieu nous a donné de Rome. J'ai la conviction qu'il n'y a rien de plus important dans ce pontificat trop court, mais qui ouvre un monde, que cet exemple de l'exercice authentiquement évangélique de l'autorité. Il a déjà influencé sur la vie de la totalité du monde chrétien. Car c'est en tant que l'apôtre Pierre se convertit qu'il fut capable de remplir toujours davantage les commandements du Seigneur afin de fortifier tous ses frères. C'est aussi une tâche pour l'avenir, à laquelle nous avons tous à participer, la redécouverte de ce sens authentiquement évangélique de l'autorité. Ainsi que l'archevêque Michael Ramsey l'a écrit en discutant la question de la primauté papale : « La primauté devrait s'appuyer sur et exprimer l'autorité organique du corps ; et la découverte de ces fonctions précises ne résultera pas de la discussion des prétentions de Pierre dans l'isolement, mais en revenant partout à la vie organique du corps, avec ses évêques, ses prêtres et les fidèles. Dans ce corps, Pierre trouvera la place qui lui revient, et la réunion finale sera hâtée non par la continuation de la « controverse papale » mais par le travail serein de la vie organique de chaque fraction de la chrétienté » (*The Gospel and the Catholic Church*, p. 234). Ces mots ont été écrits il y a à peu près trente ans. Le déroulement du concile leur a donné un sens nouveau et pressant, puisque nous regardons s'ouvrir une ère de confiance et d'ouverture mutuelles dans laquelle, par la grâce de Dieu, nous pourrons vraiment apprendre à nous servir mutuellement dans l'amour.

A. M. ALLCHIN.

L'évolution des tendances œcuméniques dans l'Église romaine depuis l'ouverture du concile

---

Dès avant l'ouverture du deuxième concile du Vatican, il y avait quelque chose de changé dans la position de l'Église romaine par rapport à l'œcuménisme. Avant Jean XXIII, il y avait entre spécialistes catholiques et non catholiques des contacts personnels de plus en plus fréquents, de plus en plus cordiaux, de plus en plus efficaces, et il y avait dans les masses catholiques de certains pays de plus en plus d'intérêt pour le problème œcuménique et pour la prière œcuménique. Mais tout cela restait affaire d'efforts individuels, quelque chose de marginal, de moins en moins désavoué par l'autorité suprême, assurément, mais guère encouragé officiellement. Or, avec Jean XXIII apparut non seulement un intérêt très vif témoigné par le Saint-Siège à la question de la réunion des chrétiens, ce qui avait déjà été le cas sous Léon XIII et au début du pontificat de Pie XI, mais également, ce qui était particulièrement neuf, une nouvelle conception des relations entre Rome et les chrétiens séparés : celles-ci en effet, passaient désormais à un plan institutionnel à la suite de la création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, geste dont la portée fut soulignée davantage encore par la désignation d'observateurs catholiques à l'assemblée du Conseil œcuménique de New Delhi et surtout par l'annonce de l'invitation d'observateurs non catholiques aux séances même du concile. On put dès lors écrire que l'Église romaine, si longtemps méfiante à l'égard du mouvement œcuménique, venait pour la première fois d'entrer « dans une structure de dialogue ».

Mais, quelle que fut l'importance de cette orientation nouvelle, de gros points d'interrogation subsistaient : Jusqu'où l'Église romaine s'engagerait-elle dans la direction nouvelle ? Quelle était l'importance de la réaction qui s'efforcerait de freiner cette orientation et dans quelle mesure notamment cette réaction réussirait-elle à influencer le déroulement du concile, au risque de décourager pour longtemps ceux de nos frères séparés qui avaient cru voir luire l'aurore d'un renouvellement intérieur de l'Église de nature à rendre possible une fructueuse reprise de contact ? Et surtout, dans quelle mesure l'orientation nouvelle survivrait-elle à Jean XXIII ?

C'est précisément l'apport des deux années qui viennent de s'écouler d'avoir en partie répondu à ces questions et cela dans un sens assez largement positif, malgré certains nuages qui continuent à peser. Des choses ont été dites, des gestes ont été posés qui ne pourront plus être effacés, même si certains reculs partiels devaient se produire ; des attitudes ont été prises qui sont, en partie du moins, irréversibles ; et surtout une révélation de la conscience profonde de l'Église romaine sur des points qui intéressent directement le dialogue œcuménique s'est produite à la surprise générale, rassurant et encourageant les pionniers et éveillant de nombreux évêques, prêtres et fidèles à une dimension quasi inconnue jusqu'alors.

I. L'ouverture du Concile.

Il n'est pas question de reprendre dans le détail les faits qui sont encore dans toutes les mémoires, mais seulement de rappeler les principaux d'entre eux pour en souligner l'incidence du point de vue qui nous intéresse.

Il y eut, dès les premiers jours, après le discours du pape désavouant une certaine orientation polémique que d'aucuns avaient voulu donner à la préparation du concile, l'attitude très libre, très « conciliaire », prise par les Pères lors de l'élection des commissions, qui révélait que l'organisation de l'Église romaine n'était pas aussi rigide, aussi téléguidée par en haut que beaucoup le croyaient ; puis, la liberté de critique par rapport aux schémas

présentés, qui accentuait pour les non-catholiques la découverte que, dans cette Église si centralisée, les évêques étaient malgré tout loin d'être réduits au rôle de simples haut-parleurs de la Curie ; enfin, l'accueil réservé aux observateurs non catholiques tant par le pape que par le concile, qui manifestement attachait un grand prix à leurs réactions et se montrait soucieux d'en tenir compte. Brusquement apparaissait à ceux du dehors un aspect longtemps insoupçonné du « vrai visage » de l'Église romaine, une Église moins monolithique et moins orgueilleuse dans son splendide isolement.

Parallèlement, les Pères conciliaires — et à leur suite ceux des prêtres et des catholiques qui suivaient de près le déroulement du concile — faisaient de leur côté un certain nombre de découvertes importantes du point de vue œcuménique : découverte, — ou en tout cas meilleure prise de conscience, — de ce qu'est véritablement la fonction épiscopale, la liberté de pensée et de parole des évêques dans la communion avec le successeur de Pierre, la responsabilité qu'ils assument collectivement par rapport à la direction générale de l'Église universelle ; découverte du pluralisme de tradition au sein de l'unité catholique, au spectacle, insoupçonné pour beaucoup, des messes intentionnellement célébrées dans les divers rites ; découverte du respect témoigné par le Saint-Siège à l'égard des frères séparés, invités à assister de si près à ce grand examen de conscience de l'Église ; découverte aussi du sérieux chrétien de ces frères séparés, alors qu'en ce qui concerne les Églises de la Réforme notamment, beaucoup ne les avaient guère envisagés jusqu'alors qu'à travers les sectes agressives ou le protestantisme libéral des manuels. Il faut tenir compte aussi du véritable « recyclage » théologique auquel donnèrent lieu non seulement les nombreuses conférences organisées par des théologiens de grande valeur, ouverts aux perspectives œcuméniques, mais également diverses interventions de Pères conciliaires à propos des schémas mis en discussion, dont la plupart avaient une incidence plus ou moins directement œcuménique, qu'il s'agisse de la liturgie, de l'Écriture sainte, des Églises orientales ou de la nature de l'Église : qu'il suffise de rappeler parmi d'autres celles du patriarche melkite Maximos, rappelant certaines perspectives traditionnelles

trop oubliées, ou de Mgr De Smedt, soulignant au nom du Secrétariat pour l'Unité, dont le rôle allait en s'accroissant de semaine en semaine, la nécessité pour le concile de tenir compte, dans l'exposé de la doctrine catholique, des réactions de nos frères séparés.

Si l'on ajoute encore le sentiment de libération que constitua pour un certain nombre la constatation que la majorité de l'épiscopat apparaissait favorable aux tendances « ouvertes », pour lesquelles ils n'avaient pas toujours osé avouer publiquement jusqu'alors leur sympathie, on peut vraiment dire que les quelques semaines de la première session constituèrent pour beaucoup de Pères une secousse et une révélation, dont les fruits allaient peu à peu mûrir au cours des mois suivants, plus ou moins rapidement suivant les pays.

Cet éveil de larges couches de l'épiscopat catholique à la complexité du problème œcuménique ne fut d'ailleurs pas le seul apport positif de la première session, du point de vue qui nous intéresse ici. Il faut en effet se souvenir que la constitution sur la liturgie, bien que votée et promulguée seulement lors de la seconde session, est essentiellement le fruit du travail de la première. Or, elle a par divers côtés d'importantes implications œcuméniques : par son insistance sur le mystère pascal, si cher aux chrétiens d'Orient, sur l'importance de la proclamation de la parole de Dieu dans l'assemblée cultuelle, sur la participation active de la communauté à celle-ci ; mais également parce qu'elle apparaît comme le point de départ d'une réforme en profondeur de la pratique liturgique en milieu catholique, de nature à faciliter le rapprochement existentiel et psychologique avec nos frères séparés. La satisfaction avec laquelle réformés aussi bien qu'orthodoxes et anglicans ont accueilli la nouvelle constitution est symptomatique à cet égard.

II. La première intersession.

Si les quelques semaines de la première session avaient marqué un temps fort dans l'éveil de la conscience œcuménique au sein de l'Église romaine, divers événements au cours des mois qui

suivirent attestèrent qu'il y avait eu là beaucoup plus qu'un feu de paille et que le mouvement se consolidait en progressant.

Il faut mentionner en premier lieu le climat nouveau dans lequel travaillèrent les commissions conciliaires chargées de refondre les schémas. Il fut marqué, en dépit d'une résistance opiniâtre de la minorité conservatrice, par une affirmation de plus en plus nette de la tendance ouverte, dont témoignèrent entre autres la nouvelle rédaction des schémas *De Ecclesia* et *De œcumenismo*. On remarqua à ce propos la place occupée par le Secrétariat pour l'Unité, devenu d'ailleurs une commission conciliaire : non seulement c'est finalement à lui que revint l'élaboration de la version refondue de ce dernier schéma, ce qui n'était après tout que normal, mais il fut, sur la volonté expresse du pape, invité à collaborer activement avec la commission théologique, au sein d'une commission mixte, à la refonte du schéma sur la révélation, dont le manque de perspective œcuménique avait été si critiqué au cours de la Ire session.

La nécessité d'être bref oblige à ne faire qu'une rapide mention de divers faits caractéristiques : les voyages entrepris par le cardinal Bea, président du Secrétariat pour l'Unité, qui contribuèrent à clarifier certaines positions et surtout à resserrer les contacts organiques entre Rome et les autres confessions chrétiennes, comme le faisaient parallèlement les réceptions de dignitaires non catholiques au Vatican ; l'envoi par Rome d'une délégation officielle aux fêtes-anniversaires du patriarcat de Moscou, signe de ce que, après les heurts si pénibles qui avaient marqué les années d'après-guerre, les deux Églises entendaient se comporter désormais en Églises sœurs ; le congrès organisé à Venise en septembre 1963 à l'initiative des moines de Chevetogne au nom des moines d'Occident pour commémorer le millénaire de la sainte montagne de l'Athos, si chère à tout cœur orthodoxe ; enfin et surtout l'attitude nouvelle manifestée quelques semaines auparavant par les autorités catholiques lors de la réunion de l'assemblée de *Faith and Order* à Montréal et qui culmina dans la soirée de fraternité chrétienne à l'Université catholique, le dimanche 21 juillet : le fait même de cette rencontre entre le cardinal Léger et le secrétaire général du mouvement œcuménique, le Dr. Visser 't Hooft, encore souligné par les

paroles prononcées par le cardinal, ne marquait pas seulement à quel point l'atmosphère avait évolué depuis Evanston, mais confirmait qu'un changement s'amorçait au niveau des structures, l'Église romaine acceptant désormais de collaborer dans une certaine mesure avec ce Mouvement œcuménique si longtemps tenu en suspicion.

Il faut évidemment faire une place à part, parmi les événements de l'année 1963, à l'avènement du nouveau pape. L'une des grandes questions qui se posaient à tous ceux qui suivaient avec une joyeuse espérance les signes d'un changement de climat, était, nous l'avons dit en commençant : Jean XXIII ne sera-t-il pas qu'une parenthèse, comme la chose s'était déjà vue à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Église ? Or, l'élection rapide du cardinal Montini, dont certaines prises de position antérieures avaient beaucoup frappé, a marqué incontestablement un point important pour le courant réformiste. Sans doute, œcuménisme et réformisme ne sont pas identiques, mais ce sont cependant deux attitudes étroitement liées. Un sain réformisme dans l'Église est une condition importante, bien que non suffisante par elle-même, pour un rapprochement en profondeur avec les Églises séparées, et il constitue en outre un stimulant pour l'adoption d'une attitude authentiquement œcuménique. En effet, impliquant que l'état concret de l'Église actuelle n'est pas parfait, le réformisme aide à prendre conscience de ce qu'il y a, pour l'Église romaine également, une marche en avant à accomplir, contrairement à ce que sont portés à croire ceux pour qui le problème de l'unité chrétienne se ramène à un retour pur et simple des égarés vers le bercail immuable.

Quant aux préoccupations proprement unionistes du nouveau pape, sans doute celui-ci n'a-t-il pas bénéficié d'une expérience concrète analogue à celle de Jean XXIII durant son long séjour en Orient, mais il est par ailleurs certain qu'il s'est intéressé de longue date à la question, lisant régulièrement le *S.Œ.P.I.*, prenant connaissance de certaines œuvres représentatives de la théologie réformée, s'éclairant à l'occasion auprès des maîtres très ouverts sur ce point de la vivante faculté de Venegono près de Milan. Il a d'autre part une profonde humilité, qui le met en garde contre les attitudes triomphalistes si souvent adoptées

par le Vatican, ce qui constitue une condition importante pour tout dialogue fructueux. Son attitude à l'égard des observateurs lors de leur réception officielle fut symptomatique à cet égard, mais plus encore l'émouvant *mea culpa* prononcé lors de l'ouverture de la IIe session. Faut-il y voir, comme certains l'ont écrit, un « tournant de l'histoire » ? C'est en tout cas la première reconnaissance officielle par un pape des responsabilités que l'Église romaine a pu encourir, elle aussi, dans le drame de la désunion [1].

III. La deuxième session.

Bien qu'elle se soit terminée, pour la majorité des observateurs non catholiques du dedans et du dehors, sur un sentiment de déception, la IIe session, si on considère objectivement le travail accompli, a constitué du point de vue œcuménique un nouveau pas en avant qui se situe à un niveau plus directement théologique.

Même si l'on hésitait à affirmer avec le P. Dumont [2] que, tout compte fait, « c'est bien plutôt d'un grand optimisme qu'il aurait fallu faire preuve, tant étaient nombreux les signes non équivoques d'une très importante progression », on peut en tout cas se rallier aux conclusions de l'observateur anglican Howard Root [3], qui, bien qu'un peu plus réticent, estime cependant qu'on est invité à « penser en termes d'optimisme à longue portée » et ajoute, en invoquant le pragmatisme anglican, très justifié en l'occurrence : « Si nous trouvons des portes laissées ouvertes ou même seulement entrebaillées, nous en tirerons le meilleur parti possible, sans demander trop et sans espérer trop peu ».

Alors que la Ire session n'avait fait que poser certains jalons,

1. Une déclaration analogue, bien que moins explicite, avait déjà été faite par Jean XXIII, mais dans des circonstances beaucoup moins solennelles ; elle avait d'ailleurs été censurée par l'*Osservatore Romano*, ce qui en limitait encore la portée.

2. Dans *Vers l'Unité chrétienne*, janvier-février 1964, p. 1.

3. *Church Observer* d'avril 1964 ; traduction française dans *Vers l'Unité chrétienne*, mars-avril 1964, p. 27-28.

la IIe session a abordé de front par trois biais quelques problèmes fondamentaux de l'œcuménisme.

Avec le schéma sur l'Église, on était en effet au cœur de la question. Le texte refondu constituait un net progrès par rapport au schéma primitif, et la discussion, très constructive dans l'ensemble, amorça encore diverses améliorations. Sans revenir en détail sur un texte dont des commentateurs autorisés ont déjà mis suffisamment en relief la portée et notamment les incidences œcuméniques [1], relevons seulement ici au fil des interventions : l'annonce qu'une partie du chapitre sur le Peuple de Dieu serait mise avant le chapitre sur la hiérarchie, de façon à mieux souligner que cette dernière est *dans* le Peuple de Dieu plutôt qu'au-dessus de lui ; le souhait de voir mettre davantage en lumière, dans une présentation plus dynamique de l'Église, le thème du Royaume de Dieu ; les mises en garde contre une identification trop absolue du Corps du Christ avec l'Église catholique romaine, problème clé du dialogue œcuménique, et les observations corélatives sur la signification ecclésiale du baptême comme élément d'union et d'appartenance de tous les chrétiens à l'Église. Mais ce qui retint surtout l'attention, ce furent les discussions autour de la collégialité épiscopale, couronnées par le vote sensationnel du 30 octobre. Celui-ci ouvrait la voie à une présentation mieux équilibrée — et plus évangélique parce qu'en prise directe sur le collège apostolique — de la doctrine des rapports entre la primauté du pape, successeur de Pierre, et le pouvoir pastoral des évêques, successeurs des apôtres, doctrine que les nécessités de la polémique antigallicane avaient obligé le Ier concile du Vatican à présenter dans une optique quelque peu unilatérale, déconcertante pour ceux qui ne remettent pas suffisamment les textes définis dans leur contexte historique. Sans doute, ce vote fut-il quelque peu remis en question par certains, mais finalement l'essentiel des points en litige devait être entériné lors des mises au point ultérieures du chapitre en commission. Et surtout, étant donné la majorité massive qui se prononça en faveur des propositions sur lesquelles on sollici-

1. Notamment O. Rousseau, *Chronique de la deuxième session du concile*, dans *Irénikon*, 36 (1963) pp. 507-527, spécialement pp. 512-519.

tait l'avis de l'assemblée, on peut estimer que, même si pour un motif imprévu il ne devait pas être suivi d'une déclaration solennelle, ce vote constitue à lui seul une prise de position du magistère ordinaire, qui manifeste clairement dans quel sens l'épiscopat catholique interprète les définitions de Vatican I sur la primauté et comprend le rôle des évêques dans l'Église tel qu'il a été voulu par le Christ. On conçoit difficilement qu'un théologien puisse désormais faire abstraction de pareille prise de position, à moins de remettre en question toute la doctrine classique sur les lieux théologiques.

On notera toutefois, tout en relevant avec satisfaction les progrès accomplis, que la théologie de l'épiscopat n'est encore qu'amorcée et qu'un vaste domaine demeure encore ouvert aux réflexions des théologiens. Les experts catholiques en sont les premiers convaincus et certaines observations constructives venues de nos frères séparés ne pourront que les confirmer, par exemple la remarque du P. Jean Meyendorff [1] que la présentation conciliaire de la théologie de l'épiscopat ne met pas suffisamment celle-ci en relation avec une théologie de l'Église locale, à peine entrevue jusqu'à présent. La collégialité des évêques, à son sens, ne devrait pas être envisagée seulement comme le pouvoir d'un corps d'individus privilégiés *sur* le reste de l'Église, mais comme « le témoin, qualifié par le Saint-Esprit et la succession apostolique, de l'agrément universel de toutes les Églises locales sur la vraie foi », un évêque devant être considéré « en tout premier lieu comme le chef d'une Église locale composée de prêtres, de diacres et de laïcs unis dans les sacrements et dans la foi ». Peut-être pourrait-on repenser dans la perspective de cette objection orthodoxe le reproche fait de divers côtés au schéma sur l'Église de passer les prêtres sous silence.

Le schéma discuté ensuite, un projet canonique sur l'activité pratique des évêques et le gouvernement des diocèses, avait été conçu dans une perspective curialiste très prononcée et ne tenait presque aucun compte de la structure collégiale de l'Église mise en lumière dans le schéma théologique. La discussion sévère à laquelle il fut soumis manifesta que, sur les conséquences pra-

1. Dans *St. Vladimir 's Seminary Quarterly*, 7 (1963) pp. 167-168.

tiques de la collégialité, la pensée de l'assemblée était moins mûre que sur l'affirmation doctrinale de celle-ci, mais elle fut loin d'être inutile. Les souhaits émis de divers côtés en faveur d'une plus large autonomie de l'activité épiscopale par rapport à la Curie romaine abordaient au fond, par le biais canonique, le problème de l'Église locale trop négligé au plan théologique. Les suggestions formulées par le patriarche Maximos et quelques autres pour la constitution d'un « sacré collège de l'Église universelle » ou d'un conseil suprême d'évêques résidentiels assistant le pape de manière régulière mettaient à nouveau en pleine lumière les responsabilités qui reviennent à l'épiscopat uni au pape dans la direction de l'Église, et la solidarité étroite qui existe au plan pastoral entre le successeur de Pierre et ses frères les évêques. Et les critiques, assez acerbes parfois, contre le fonctionnement de certains organes de la Curie romaine, dont les procédés peu évangéliques sont si facilement une occasion de scandale pour les non-catholiques, vinrent rappeler le caractère contingent de cette organisation, qui porte encore la marque des siècles d'absolutisme où elle fut conçue et qu'on a tort d'identifier trop vite avec la substance du dogme de la primauté pontificale.

Tous ces éléments présentent un incontestable intérêt œcuménique, mais avec le schéma sur l'œcuménisme, c'était évidemment le problème lui-même dans toute son ampleur qui se trouvait placé pour un temps au centre des préoccupations de l'assemblée. Or, ce fut une joyeuse surprise. Ce schéma, qui, sans être parfait, ouvrait incontestablement un certain nombre de portes restées longtemps obstinément fermées, fut accueilli très favorablement, bien plus que n'osaient le souhaiter ses promoteurs, et même les critiques ne s'exprimèrent qu'avec une grande réserve : preuve de l'évolution qui s'était produite en un an dans les esprits et qui devait encore s'accentuer chez un certain nombre de Pères en entendant pendant une quinzaine de jours, sous les voûtes même de Saint Pierre, discuter de manière décontractée et souvent très ouverte [1] de ces questions

1. Plusieurs interventions en particulier demandèrent qu'on n'hésitât pas à aller davantage de l'avant en matière d'intercommunion, surtout lorsqu'il s'agit des Églises orientales.

si longtemps suspectes ou du moins quasi ignorées. Divers amendements furent proposés qui devaient permettre à la commission d'améliorer encore un texte déjà bon dans l'ensemble, mais qui présentait toutefois des faiblesses et des lacunes. Parmi celles-ci on a relevé en particulier : le titre même du schéma, « principes de l'œcuménisme catholique », alors que l'œcuménisme doit être un objectif commun à tous les chrétiens et qu'il valait mieux parler de « principes catholiques en matière d'œcuménisme » ; l'absence de toute référence à l'anglicanisme, confondu apparemment avec le protestantisme ; l'attention insuffisante portée par le schéma au rôle central qui revient à l'eucharistie pour déterminer les éléments variables de communion ecclésiastique suivant les cas, aspect très important pour rejoindre la problématique du Conseil œcuménique des Églises ; l'absence de précisions sur la méthode et les normes du dialogue œcuménique ; mais surtout le fait que, dans le texte proposé, l'Église romaine jugeait les autres confessions trop exclusivement à partir d'elle-même, se bornant à relever les éléments catholiques romains que chacune d'entre elles a conservés, sans se soucier de relever l'originalité de l'intuition fondamentale propre à chaque confession [1]. « Cette manière de procéder, a observé un spécialiste catholique de la question [2], donne l'impression que Rome ne prend pas encore au sérieux les Églises séparées (à l'exception des orientales) ; celles-ci ne lui posent pas, semble-t-il, de questions, elles sont seulement jugées. C'est l'indice que l'Église romaine n'a pas encore atteint le vrai niveau de l'œcuménisme ».

Il n'en reste pas moins vrai que, en dépit de ses insuffisances réelles, le schéma sur l'œcuménisme, même avant la revision ultérieure qui a permis de l'améliorer encore, constituait un pas en avant remarquable par rapport aux positions considérées comme classiques jusqu'à la veille du concile. Et cela d'autant plus qu'il était complété par un chapitre sur la liberté religieuse,

1. Dans la mise au point ultérieure du texte en commission, on a tenu compte de plusieurs de ces remarques.

2. M. VILLAIN, *La seconde session de Vatican II et le dialogue œcuménique*, dans *Rythmes du monde*, 38 (1964) pp. 38-65, article courageux et qui invite à la réflexion. (Le passage cité se trouve à la page 57).

qui, avec un grand sens théologique et historique, souligné par le rapporteur, lève l'hypothèque qui, dans ce domaine très délicat pour le dialogue avec les non-catholiques, semblait peser sur les catholiques depuis *Mirari vos* et le *Syllabus* : si le temps manqua pour mettre ce chapitre en discussion, il apparut cependant clairement que la grande majorité de l'assemblée lui était favorable pour l'essentiel.

IV. La deuxième intersession.

L'événement essentiel des mois qui ont suivi la IIe session fut sans conteste le voyage du pape Paul VI à Jérusalem et sa rencontre avec le patriarche Athénagoras. A lui seul, le voyage aurait déjà eu une portée œcuménique non négligeable, non seulement parce qu'il marquait le souci, de la part du pontife romain, d'un retour vers les origines évangéliques et apostoliques — et aussi orientales — de l'Église chrétienne, mais surtout parce qu'il constituait une reconnaissance solennelle de ce que le pape, quelles que soient ses prérogatives, est d'abord un chrétien, un membre du Peuple de Dieu, qui, lui aussi, attend et reçoit tout du Christ et qui éprouve le besoin d'aller en pèlerinage de pénitence afin d'obtenir de mieux remplir sa mission au service du Christ. Pareille affirmation en acte était déjà fort importante, mais le fait de la rencontre historique, dont le pèlerinage à Jérusalem fut l'occasion, a dans le domaine des relations œcuméniques une portée plus décisive encore. Que l'on songe que Paul VI a accepté une rencontre presque d'égal à égal avec le patriarche de Constantinople ; qu'ils se sont embrassés dans un geste non équivoque de réconciliation ; qu'ils ont récité ensemble le *Pater* et le chapitre XVII de l'évangile de S. Jean ; bien plus, qu'ils ont donné ensemble la bénédiction et que le don réciproque qu'ils se sont fait d'un calice et, un peu plus tard, de flacons de vin de messe a été accompagné de commentaires soulignant leur participation au même sacerdoce et au même sacrement. Pareils gestes impliquent un dépassement de l'ecclésiologie juridique de la Contre-Réforme pour en revenir à une ecclésiologie plus traditionnelle, de type sacramentel, qui en

mettant à l'avant-plan les liens organiques que constituent le baptême et l'eucharistie fait apparaître l'Église romaine et l'Église orthodoxe comme deux parties de la même Église du Christ, momentanément en désaccord mais désireuses de se réconcilier au plus vite.

Il faut rapprocher de cette prise de position vraiment neuve divers faits moins spectaculaires qui l'ont précédée et suivie, tels que les visites de divers prélats orthodoxes au Vatican, en particulier celle du métropolite de Thyatire le 29 décembre [1], ou la décision du pape de restituer à l'Église orthodoxe la précieuse relique que constitue le crâne de S. André, qui avait été amené de Patras à Rome après la prise de Constantinople par les Turcs. On notera aussi le salut adressé le jeudi saint par le pape à « toute l'Église anglicane » [2] alors que jusqu'il y a peu, on évitait si soigneusement à Rome d'appeler « Église » les confessions dissidentes, surtout celles d'Occident : on peut voir dans ce geste un nouvel indice de la maturation en cours.

Si l'on essaie par ailleurs de faire le point du travail obscur mais intensif qu'ont accompli les commissions conciliaires au cours de cette période, on constate assurément qu'une contre-offensive vigoureuse de la minorité conservatrice a abouti à certains résultats. Mais d'autre part, grâce en partie au renforcement de l'aile ouverte à la suite des élections complémentaires du 28 novembre, l'essentiel des affirmations sur la collégialité épiscopale a pu être maintenu, le schéma sur l'œcuménisme a pu bénéficier de retouches répondant partiellement aux critiques signalées ci-dessus, et le schéma canonique sur la fonction pastorale des évêques a pu être notablement amélioré dans le sens souhaité par la majorité de l'assemblée. Bien que ne prenant pas encore suffisamment en considération le type d'organisation patriarcal qui a réglé depuis la plus haute antiquité toute la partie orientale de l'Église, ce schéma

1. Dans le discours qu'il adressa au pape à cette occasion, il invita notamment celui-ci à prendre l'iuitiative, avec l'accord des autres patriarches et chefs des Églises d'Orient et d'Occident, d'une *panchristian conference*, pour le bien de l'Église.

2. *Osservatore Romano*, 2 mars 1964.

dans sa nouvelle rédaction ouvre franchement la voie à cette décentralisation que Paul VI avait appelée de ses vœux dans son célèbre discours à la Curie du 21 septembre 1963 et qui constitue parmi d'autres un préalable important au rapprochement entre Rome et les autres Églises.

Il faut signaler dans la même ligne la mise en route de la première commission post-conciliaire, c'est-à-dire chargée de l'application pratique des décisions du concile. Il s'agit de la commission de liturgie. On a immédiatement relevé qu'à la différence des commissions préparatoires, elle est entièrement distincte de la congrégation romaine correspondante, et par sa composition elle apparaît comme un prodrome de la collaboration future qu'on voudrait voir s'établir entre l'épiscopat dispersé et le centre du collège que constitue l'évêque de Rome. Ce n'est encore qu'un début, mais où il ne paraît pas déraisonnable de voir le prélude d'une nouvelle époque dans l'histoire multiséculaire de l'Église. Au moment de la mort de Jean XXIII, le pasteur Casalis[1], tout en lui rendant hommage, expliquait pourquoi il demeurait malgré tout sceptique : « On a eu de la veine. On a eu un très bon pape, mais au fond le système n'est pas pour autant amélioré. Un bon pape faisant fonctionner un système que nous n'acceptons pas, cela donnait de très bons résultats, encourageants. Mais un autre ? Le système est intact ». Il semble bien, au lendemain de la IIe session du concile, que le système n'est décidément plus intact. Jusqu'où et à quelle vitesse évoluera-t-il ? C'est le secret de l'avenir et en particulier de la IIIe session.

V. Essai de bilan.

L'ouverture rapide et imprévue de nombreux Pères conciliaires à la question de l'unité des chrétiens et aux problèmes qu'elle soulève s'est accompagnée, au niveau du clergé et des fidèles, d'une évolution parallèle des esprits, qu'elle a d'ailleurs, comme il est normal, contribué à accélérer. Tandis que dans les pays

1. Au cours d'un échange de vue reproduit dans les *Informations catholiques internationales* du 15 juin 1963 (no 194), p. 8.

où des groupes plus ou moins restreints étaient déjà de longue date sensibilisés au drame de la division des chrétiens, l'intérêt du grand public à son tour s'éveillait progressivement ; on assista dans les pays demeurés jusque là indifférents ou repliés dans leurs préjugés à un changement d'attitude plus ou moins rapide. Les chroniques d'*Irénikon* ont permis de suivre régulièrement ces progrès, que l'on constate tant en Espagne ou en Angleterre [1], considérées à des titres divers comme des bastions de l'intransigeance en la matière, qu'en pays de mission ou dans le Proche Orient, où les rapports entre les différentes confessions chrétiennes ont été souvent si pénibles jusqu'à une date toute récente.

Mais plutôt que de nous attarder à ces constatations encourageantes et pleines de promesses, il nous paraît plus opportun, en guise de conclusion, de relever quelques points sombres qui invitent à mettre une sourdine à l'optimisme béat auquel certains paraissent tentés de s'abandonner.

Il faut tenir compte tout d'abord de la réaction conservatrice, qui n'a pas désarmé et demeure au contraire très active, inspirée le plus souvent par des motifs de conscience qui lui font craindre qu'on ne sacrifie inconsidérément des éléments essentiels du dépôt traditionnel et qu'on n'engage les fidèles dans les voies de l'indifférentisme. En présence de la vague de réformisme qui soulève actuellement l'Église — et qui donne lieu en un certain nombre de cas, il faut bien le reconnaître, à des imprudences, à des faux pas, voire à des prises de position qui ne sont pas sans danger — ils évoquent l'histoire de l'apprenti sorcier, et, en agitant la menace d'un ébranlement des structures essentielles de l'Église suivi d'un désarroi ruineux dans la masse du peuple chrétien, ils s'efforcent de faire pression sur tous ceux, qui, à Rome ou dans le reste de l'Église, ont jusqu'à présent encouragé ou du moins cautionné le mouvement. Cette réaction bien intentionnée mais mal éclairée sur les véritables données

1. Relevons, pour nous borner à un seul exemple, que dans ce dernier pays la question des conversions individuelles, qui donua lieu jusqu'à une date assez récente à des critiques si âpres contre les pionniers de l'œcuménisme catholique, a été reprise au cours des derniers mois dans la presse catholique dans une perspective toute différente, beaucoup plus ouverte.

du problème auquel se trouve affrontée l'Église du milieu du XXe siècle, risque incontestablement d'entraver et de compromettre l'évolution prometteuse que connaît aujourd'hui l'œcuménisme en milieu catholique. Il y a là un danger réel, mais qu'il ne faudrait toutefois pas surestimer. Je suis porté à croire qu'il ne s'agit plus là que de combats d'arrière-garde, car l'expérience du concile a révélé que la majorité du corps épiscopal, et notamment la partie jeune et la plus dynamique de celui-ci, est manifestement acquise au courant opposé. Et qui plus est, le pape semble bien être, malgré des rappels plus fréquents et parfois presque angoissés au respect intégral de ce qui est la tradition authentique, foncièrement d'accord avec ceux qui ont repris à leur compte le mot d'ordre d'*aggiornamento* lancé par Jean XXIII et qui entendent bien, selon l'expression du cardinal Saliège, ne pas confondre « la Tradition avec les traditions, le temple avec les toiles d'araignées qui le recouvrent par endroits ». Le sens profond de sa dernière encyclique, à qui la lit intégralement et avec le souci des nuances qu'il a voulu y mettre, est un encouragement à aller de l'avant, avec grande prudence certes mais sans pusillanimité, à s'engager avec toute la circonspection requise par une entreprise aussi délicate, dans la voie d'une réforme évangélique de l'Église romaine, qui la rendra plus conforme à l'idéal que le Christ lui a assigné... et qui la rendra par le fait même moins inaccessible aux nombreux chrétiens du dehors qui sont déconcertés par certains traits actuels de son visage.

Plutôt que de s'appesantir sur les dangers, d'ailleurs non négligeables, que peut faire courir à l'œcuménisme catholique la contre-offensive des conservateurs, il me paraît dès lors plus utile d'examiner quels sont les points sombres du côté de l'aile ouverte, c'est-à-dire du côté de ceux-là même qui ne s'opposent pas à l'orientation nouvelle mais au contraire s'en réjouissent et l'appuient à des degrés divers. Pareil examen de conscience est de nature à inviter à une salutaire autocritique.

On doit prendre garde en premier lieu à la rapidité excessive de l'évolution qu'a connue l'œcuménisme catholique depuis deux ans. Elle pose de sérieux problèmes, en partie analogues à ceux qu'a rencontré le mouvement biblique il y a quelques

années. Aujourd'hui comme alors, il y a lieu de craindre, pour parler le langage des économistes, que la masse du clergé ne soit pas préparée à suivre la demande brusquement accrue des fidèles. Un gros effort de formation s'impose d'urgence, au niveau des séminaires certes, mais tout autant, et même peut-être davantage encore, au niveau des prêtres déjà engagés dans le ministère et qui ont besoin en cette matière comme en d'autres d'un sérieux « recyclage ». Et il faut ajouter que même ceux qui jouissaient déjà d'une certaine formation œcuménique se trouvent confrontés aujourd'hui avec des problèmes nouveaux et délicats par le fait que l'intérêt pour la question de l'unité chrétienne passe brusquement de cercles restreints au grand public, ce qui oblige à repenser profondément toute la pastorale œcuménique. Il y aurait avantage à ce que tout ceux qui ont quelque expérience en la matière s'appliquent le plus vite possible à confronter leurs vues à ce sujet pour essayer de dégager quelques principes d'action.

Il faut en second lieu ne pas se faire d'illusions et reconnaître franchement le caractère encore superficiel de l'évolution chez un assez grand nombre des nouveaux adeptes de l'œcuménisme : celui-ci est brusquement devenu à la mode, mais beaucoup se contentent de plaquer l'étiquette « œcuménique » sur des attitudes qui sont encore en réalité pré-œcuméniques ou, au mieux, imparfaitement œcuméniques. Il est édifiant de prendre connaissance des nombreuses interventions conciliaires favorables à l'œcuménisme. On pourrait les répartir en trois groupes.

Beaucoup ne dépassent guère ce qu'on surnomme « l'œcuménisme du sourire », où l'on demeure dans l'ancienne perspective de conversion et de « retour » pur et simple au bercail, mais en remplaçant désormais les anathèmes contre l'erreur et les âpres controverses apologétiques par d'aimables déclarations d'intention et des invitations pleines d'onction à reconnaître la seule vraie Église là où elle est.

D'autres, qui se situent à un niveau qui mérite déjà davantage la qualification d'œcuménique, font un effort de compréhension en essayant de percevoir les valeurs positives dans les Églises non romaines, voire de déceler leur intuition fondamentale et vont jusqu'à souhaiter que les milieux catholiques se montrent

moins fermés aux formes de piété originales qui se sont développées dans les communautés séparées en fonction de leur orientations propres. Cette attitude est assurément excellente et constitue un progrès dont il y a lieu de se réjouir, mais elle demeure insuffisante, car, comme l'a judicieusement relevé J. Grootaers [1] : « Lorsqu'on interprète l'œcuménisme comme étant une nouvelle attitude d'accueil au sein de l'Église catholique à l'égard des valeurs y apportées par ceux qui rompent avec leurs propres traditions chrétiennes, on semble peut-être prôner une passivité moins grande que dans le passé, mais de fait on en reste à une conception qui attend surtout des autres qu'ils se meuvent... Le sens même de l'œcuménisme ne sera compris du point de vue catholique que s'il est vu comme un *mouvement* et un mouvement en avant, qui nous porte tous dans une *direction nouvelle*, inconnue encore mais en tout cas autre que celle d'un *retour* ».

Mais précisément, rares demeurent encore parmi les responsables officiels ceux qui acceptent, à la suite des meilleurs théologiens spécialistes de l'œcuménisme catholique, de remettre vraiment en question certaines de nos propres positions à la lumière des questions posées par nos frères séparés, non certes en vue de renier certains éléments de notre foi par souci d'irénisme, mais afin d'envisager dans quel sens la présentation de ceux-ci serait à préciser, à nuancer et surtout à compléter pour mieux tenir compte de toutes les exigences de la tradition globale.

Les *réactions* du clergé, haut et bas, et de la presse catholique des Pays-Bas, à l'occasion de la conversion de la princesse Irène au catholicisme, constituent un test révélateur du manque de maturité œcuménique dans de larges fractions de l'Église romaine réputées pourtant progressistes, mais où l'on ne s'est pas encore suffisamment dépouillé des réflexes d'un passé trop récent. Force est bien de constater que si l'hostilité ouverte à l'égard de l'œcuménisme est en train de se liquider rapidement dans les milieux catholiques et si les marques positives de sympathie à son égard vont en se multipliant [2], on manque pourtant encore très souvent d'une authentique sensibilité œcuménique.

1. Dans *Lumière et Vie*, de septembre 1964.
2. Sympathies qui, à vrai dire ne sont pas toujours tout à fait pures, car elles s'alimentent parfois moins à l'aspiration du Christ, *Ut omnes*

Un dernier point doit encore retenir notre attention : la tentation qu'il pourrait y avoir pour l'Église romaine dans la conjoncture actuelle à vouloir prendre seule la tête du mouvement vers l'unité chrétienne, en négligeant la collaboration sincère avec le Conseil œcuménique, qui s'est engagé dans cette voie depuis bientôt un demi-siècle, et ne fût-ce que par l'expérience qu'il s'est acquise en la matière, constitue un partenaire qu'il est impossible d'ignorer. Il y aurait dans ces velléités de faire cavalier seul une nouvelle forme de triomphalisme particulièrement déplaisante.

Assurément, le Secrétariat romain pour l'Unité, qui constitue l'organe officiel du Saint-Siège en la matière, a clairement fait savoir par la bouche de son président qu'il n'était pas question pour Rome de s'engager dans cette voie unilatérale. A la question : « On craint dans certains milieux non catholiques que l'Église romaine n'essaie de se faire le centre de l'œcuménisme en cherchant à détacher le monde orthodoxe du Conseil œcuménique des Églises », le cardinal Bea a répondu entre autres [1] : « Les rencontres en Terre Sainte ne signifient pas une intention de Rome d'oublier désormais les luthériens et les réformés d'Occident. Tout ami de l'union des chrétiens est reconnaissant au Conseil œcuménique des Églises de Genève de tout ce qu'il a fait et fait en faveur de la grande cause de l'Union ; le Secrétariat pour l'Union a cherché depuis le début de ses activités à collaborer avec le Conseil et il le fera aussi à l'avenir (...). La présence des Églises orthodoxes dans le Conseil est certainement de grande utilité pour l'Union et l'on ne voit pas pourquoi l'Église romaine devrait ou voudrait chercher à les détacher du Conseil ». Il n'en demeure pas moins qu'il y a là un danger contre lequel il n'est pas inutile de mettre en garde, car, dans certains milieux moins au courant que le Secrétariat de la complexité du mouvement qui, sous l'influence de l'Esprit Saint, travaille toute la chrétienté depuis une génération, on pourrait facilement s'illusionner sur certaines possibilités de rapprochement avec

unum sint, qu'à la préoccupation de constituer un front commun efficace de défense contre l'athéisme, le matérialisme, ou simplement le communisme.

1. *La Civiltà cattolica*, 18 avril 1964 (nº 2732), pp. 110-112.

les Églises orientales, offertes par les circonstances du moment, et perdre de vue les véritables dimensions du problème de l'unité chrétienne.

On est en tout cas très sensible à Genève à tout ce qui semble apporter quelque consistance à la crainte exprimée. Sans doute a-t-on eu tort d'attacher trop d'importance, dans la récente encyclique *Ecclesiam suam*, à une phrase quelque peu équivoque dans la version française qui semble attribuer à l'Église de Rome l'initiative des démarches œcuméniques, mais qui dans le texte latin, qui a seul valeur officielle, n'a pas cette signification [1]. Plus intéressante est la constatation un peu déçue faite par le Dr. Visser 't Hooft [2] : « La conception du dialogue exposée dans cette encyclique n'est pas tout à fait la même que celle que nous avançons et qui est la base de notre travail depuis de nombreuses années dans le Mouvement œcuménique. Selon l'encyclique, le dialogue est essentiellement une manière de communiquer la vérité qu'enseigne l'Église catholique romaine. Nous comprenons le dialogue avant tout comme un partage dans lequel tous reçoivent et tous donnent et par lequel tous sont enrichis et transformés » [3]. On ne peut certes nier que la conception catholique de l'Église comme unité essentielle déjà donnée et comme vérité conservée inaltérée, empêche d'avoir exactement la même conception de l'œcuménisme que le monde protestant.

1. On lit dans le texte français : « maintenant que l'Église catholique a pris l'initiative de recomposer l'unique bercail du Christ... ». Le texte latin porte : « Ecclesia catholica quandoquidem sua sponte consilium cepit unum Christi ovile restituere », ce qui indique, comme l'a déjà relevé la *Documentation catholique* (6 septembre 1964, nº 1431, col. 1191, n. 4), que le mot d'*initiative* « doit être pris dans le sens de décision spontanée » et n'implique donc aucun exclusivisme.

2. *S.Œ.P.I.* du 13 août 1964, p. 1.

3. Notons, dans le même sens, une remarque déjà faite antérieurement par l'un des observateurs protestants, Lukas Vischer, au lendemain de la IIe session dans une conférence, d'ailleurs très positive sur les résultats de celle-ci. Constatant que la grande majorité des évêques demeure convaincue que l'unité des chrétiens ne pourra finalement se réaliser que dans le sein de l'Église catholique romaine, il poursuivait : « Ne résulte-t-il pas de cette conception qu'il sera désormais nécessaire que toute initiative de rapprochement œcuménique parte de l'Église catholique romaine ? Et si l'Église catholique romaine se considère comme l'instrument de l'unité future, ne va-t-il pas de soi qu'elle se considère aussi comme le

Toutefois, il y a des possibilités d'intégrer à une perspective catholique plus approfondie et plus nuancée des aspects importants de la conception du dialogue telle qu'elle s'est élaborée depuis un demi-siècle au sein du Mouvement œcuménique. Quelques théologiens catholiques ont d'ailleurs commencé à réfléchir dans ce sens, mais on manque encore d'une véritable théologie catholique du dialogue œcuménique et surtout d'une théologie officielle de ce dialogue. Du moins doit-on constater avec joie et espérance que le mot lui-même est à présent consacré dans un document pontifical. C'est déjà une étape non négligeable dans une route encore longue.

* * *

Une étape. Telle semble bien pouvoir être la conclusion de cet essai d'analyse critique, conclusion prudemment optimiste, d'un optimisme à longue portée, comme le disait H. Root. Il faut à coup sûr en rabattre par rapport à l'enthousiasme naïf d'un certain nombre, mais il faut juger en termes dynamiques et non pas statiques. Si l'on entend apprécier la situation telle qu'elle se présente objectivement par rapport au but à atteindre, nous sommes encore loin de compte. Mais si on l'apprécie par rapport au point de départ et particulièrement par rapport à ce qu'elle était il y a deux ans à peine, le chemin parcouru apparaît vraiment considérable, car des voies longtemps fermées se trouvent à présent débloquées et un tournant capital a été amorcé de manière officielle. On peut envisager avec confiance les prochaines étapes tout en ne se faisant pas illusion sur les difficultés

ceutre du mouvement œcuménique ? Et cette prétention n'est-elle pas d'autant plus naturelle qu'elle est, parmi toutes les Églises, la plus grande et celle qui peut intervenir dans le monde avec la voix la plus importante ? (...).

Les Églises non romaines ne nient pas que l'Église catholique romaine doive se déclarer la seule et unique Église. Mais pour que s'établisse un dialogue durable entre Églises séparées, il faut trouver une forme de communion qui ne contraigne pas les Églises non romaines à accepter, déjà dans la période du dialogue, la conception catholique romaine de l'unité et de l'union. Toute prétention à prendre la direction des opérations ne peut que freiner le développement du mouvement œcuménique » (*S.Œ.P.I.*, 23 janvier 1964, p. 10).

qui restent à franchir, sur les transformations psychologiques et les approfondissements théologiques qui s'avèrent indispensables et sur le temps qui paraît humainement nécessaire avant que nous ne parvenions tous ensemble à l'unité telle que le Christ la désire pour son Église.

Roger AUBERT.

Chronique religieuse

Église Catholique. — Par un rescrit *ex audientia* daté du 3 juillet, S. S. Paul VI a fixé officiellement la REPRISE DES TRAVAUX CONCILIAIRES [1] (troisième session) au lundi 14 septembre, fête de l'Exaltation de la Croix, date déjà officieusement déterminée à la fin de la seconde session. Il reste désormais à Vatican II *six* SCHÉMAS et *six* GROUPES DE PROPOSITIONS à examiner, ces dernières propositions faisant l'objet, en principe, d'un vote sans débat, « à moins que les Pères conciliaires n'exigent un débat sur l'un ou l'autre point » (Mgr Vallainc), ce qui en certains cas pourrait se révéler grandement nécessaire.

Certains schémas n'ont été envoyés aux Pères qu'au courant de juillet : La commission pour la Foi et les mœurs, chargée d'élaborer les deux schémas sur « l'Église » et sur « la Révélation », ainsi qu'une partie du schéma sur « l'Église dans le monde » avait tenu deux sessions plénières du 2 au 12 mars ; elle en a tenu encore deux du 1er au 8 juin. Elle a été aussi réunie en sessions mixtes avec la commission de l'*Apostolat des laïcs* pour le schéma de cette commission, et le schéma sur « l'Église et le Monde ». En conséquence cinq schémas remaniés une dernière fois en juin n'ont été approuvés par la Commission de coordination que le 26 juin, à savoir : l'Église, la Révélation, l'Apostolat missionnaire, l'Église dans le monde moderne (devenu « schéma 13 ») et la Déclaration sur les Juifs et les non-chrétiens annexée au *De Œcumenismo*. En même temps que ces cinq opuscules, les Pères

1. Pour tout ceci voir *Documentation Catholique*, 2 août : *Bilan du travail de l'intersession*. Article de Mgr Fausto VALLAINC, directeur du bureau de Presse du Concile et l'article non signé (La Doc. Catholique, 2 août y reconnaît le style de Mgr Vallainc) paru dans l'*Osservatore Romano* du 18 juillet : *Les nouvelles rédactions des schémas et les additions au Règlement du concile*.

ont reçu en juillet une LETTRE signée de Mgr Felici fixant les grandes lignes du programme des travaux conciliaires et quelques ADDITIONS AU RÈGLEMENT, que Paul VI a approuvées le 2 juillet.

Selon la Lettre du secrétaire, sera examiné en premier lieu le *De Ecclesia*, soit pour le vote des amendements des six chapitres, examinés l'an passé, soit pour la discussion des deux nouveaux chapitres insérés depuis : « le caractère eschatologique de notre vocation et de notre union avec l'Église du ciel » et « la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Église » [1]. Après ce premier schéma, la discussion portera sur les nouveaux chapitres du schéma des « Devoirs pastoraux des Évêques » et sur les votes des amendements des chapitres examinés en 1963. Le débat envisagera ensuite les deux Déclarations jointes au *De Œcumenismo* (La liberté religieuse, Les Juifs et non-chrétiens) puis l'on votera les amendements du schéma lui-même. Le quatrième schéma présenté est le *De Revelatione*, à discuter entièrement. Il s'agit de la refonte profonde du texte envoyé aux Pères l'an dernier et qui n'avait pas été discuté à la seconde session. Ensuite viendra la discussion du schéma de « l'Apostolat des laïcs » à peine introduit à la dernière session, suivie du vote. Enfin, interviendra la discussion du schéma 13 : « l'Église dans le monde moderne », qui a été l'objet de remaniements successifs durant l'intersession. Les autres schémas, dont la majorité était dans les mains des Pères dès avril dernier et qui sont réduits à de simples propositions, seront votés « dans la manière et l'ordre fixés par les modérateurs ». Ce sont, rappelons-le, le *De Ecclesiis Orientalibus*, le *De Missionibus*, le *De Religiosis*, le *De Sacerdotibus*, le *De Institutione sacerdotali*, le *De scholis catholicis*, enfin, un votum, le *De Matrimonio Christiano*.

Parmi les modifications au règlement ; il est prévu que tous les Pères doivent présenter un résumé de leur intervention, cinq jours à l'avance, au lieu de trois jours, pour mieux régler la discussion. La charge des modérateurs est de « diriger les

1. On remarquera que le titre insolite et controversé de *Mater Ecclesiae* a heureusement disparu pour faire place au titre traditionnel de « Mère de Dieu ».

travaux du Concile et d'organiser à tour de rôle les débats des Congrégations générales ».

Ajoutons qu'il semble bien que du point de vue de la majorité les amendements — surtout ceux du mois de juin — ne soient pas toujours des améliorations, et que l'on doive s'attendre à des prises de position, en particulier sur certaines questions cruciales comme celle du Collège épiscopal et de la Primauté, lors du vote des amendements.

Les diverses Églises Chrétiennes ont fait connaître au fur et à mesure leurs observateurs à la troisième session. C'est avec une joie profonde qu'on aura appris la nouvelle de l'envoi d'OBSERVATEURS, de la part du PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE : il faut sans nul doute voir là une conséquence de la Rencontre de Jérusalem. La délégation comprend l'archimandrite Panteleimon RODOPOULOS, recteur de la Faculté orthodoxe grecque de Boston (U.S.A.), le protoprêtre Ioannès ROMANIDÈS, professeur de théologie à la même Faculté, et le R. P. André SCRIMA, devenu recteur de l'Église orthodoxe grecque de Rome et qui représente personnellement le patriarche Athénagoras auprès du secrétariat pour l'Unité. Le patriarcat de Moscou a envoyé le protoprêtre V. BOROVOJ, présent aux deux sessions précédentes et le protoprêtre Livery VORONOV, de Leningrad. Les autres Églises orthodoxes ne sont malheureusement pas représentées. Nous donnerons ultérieurement la liste des autres observateurs.

Le pape Paul VI a publié le 6 août sa première ENCYCLIQUE « ECCLESIAM SUAM » qui a suscité des réactions assez diverses. Parmi les chrétiens non catholiques un certain nombre se sont exprimés de manière assez réservée en raison d'une certaine insistance sur la primauté, ou d'une conception du dialogue qui ne semblait pas correspondre entièrement à ce qu'on entend aujourd'hui pas là. Plusieurs toutefois se sont rapprochés de l'interprétation favorable que donne M. Fesquet dans le *Monde* [1].

URSS. — Sir Kenneth GRUBB, qui a assisté au Comité exécutif du COE, à Odessa, en février, a publié dans *CEN* du 5 juin

1. On trouvera la plupart de ces réactions dans *ICI* du 1er septembre. Cf. également D. STROTMANN dans *Notes et Documents*, pp. 416-420.

quelques réflexions sur la situation religieuse actuelle en Russie intitulées : *Christianity in Russia*, faisant suite à des articles dans le *Times* de Londres. Il ne prévoit pas une renaissance chrétienne en Russie, mais tout au plus un maintien difficile des positions actuelles et de légers progrès çà et là. A ce sujet « les prières de nombreux Chrétiens, dans le monde entier, peuvent en vérité, être décisives ».

Deux délégations luthériennes ont récemment visité les Églises des Pays Baltes. Du 12 au 26 février, une DÉLÉGATION de l'Église luthérienne FINNOISE, conduite par l'évêque Martti SIMOIOKI [1], a visité l'URSS, en particulier l'Académie de théologie de Léningrad, la ville de Moscou et les pays Baltes, l'Esthonie (Tallinn) et la Lettonie (Riga) [2]. De même, du 1er au 12 juin a eu lieu, pour la première fois, la visite d'une DÉLÉGATION de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, invitée par les deux Églises luthériennes de ces mêmes pays affiliées à la FLM depuis l'assemblée d'Helsinki en 1963. Le Dr Kurt Schmidt-Clausen, secrétaire général de la Fédération, menait la délégation, qui a accompli un parcours analogue à celui de la précédente, et qui a eu également un entretien avec les archevêques luthériens Gustav TURS (Riga) et Jaan KIIVIT (Tallinn). L'accueil reçu fut très chaleureux et les délégués ont été frappés de la « communion œcuménique » entre Églises luthériennes, orthodoxes et autres en URSS. Ils ont participé à des offices religieux, en ville et dans les campagnes où se groupaient jusque 2000 fidèles [3]. Les renseignements sur la POSITION DES CHRÉTIENS DANS LES PAYS BALTES étaient, depuis 1945, rares et plutôt alarmants. A cette date la Lithuanie était en majorité catholique, avec une minorité juive, les deux autres pays presque entièrement luthériens. La délégation luthérienne a donné sur la SITUATION ACTUELLE, les STATISTIQUES suivantes : Population totale de la LETTONIE, 2.200.000 dont 450.000 luthériens, 230.000 catholiques romains, 100.000 orthodoxes, 40.000 vieux-croyants, 6.500 baptistes, 2.500 adventistes, c'est-à-dire au total 830.000

1. L'évêque M. Simoioki est tout récemment devenu archevêque de Finlande (cfr la rubrique de ce pays).
2. Cf. *ŽPM*. 1964, n° 5.
3. Cf. *SŒPI*, 25 juin.

chrétiens, moins de la moitié de la population. Pour l'ESTHONIE : population totale 1.200.000, dont 360.000 luthériens, 7.000 baptistes, 2.000 méthodistes, 1.500 adventistes et 50.000 orthodoxes. Pas de catholiques romains. En 25 ans les chrétiens sont dans ces deux pays devenus moins de la moitié de la population [1].

Le St-Synode, dans sa réunion du 30 mars, a nommé exarque d'Ukraine, au siège de Kiev et de Galicie, en remplacement du métropolite IOANN empêché par la maladie, l'évêque JOASAPH de Vinnica (Vitalij Michailovič Leljuchin).

Né le 28 avril 1903 d'une famille sacerdotale, le nouvel élu se préparait à la prêtrise quand il dut entrer dans le service civil. Ordonné finalement en 1943, il devint moine en 1958 sous le nom de Joasaph, et fut successivement évêque de Sumy-Archtyrsck, Zaporožje et Dniepropetrovsk, Vinnica et Braclav, Il accompagna en 1962 le patriarche Alexis dans les Balkans. Le métropolite Joasaph devient membre permanent du St-Synode [2].

Dans cette même réunion du 30 mars du St-Synode, l'évêque Vladimir KOTLIAROV, représentant du Patriarcat de Moscou au COE, évêque de Zvenigorod (banlieue de Moscou) et vicaire (en congé) du patriarche, a été promu au siège de Voronež et Lipeck. Il a fait ses adieux au COE, à Genève, où plusieurs personnalités ont rendu hommage à ses activités et à son dévouement sincère au rapprochement des Églises. C'est l'archiprêtre Vitalij BOROVOJ qui reviendra au COE et lui succèdera [3]. Enfin le 20 mai le St-Synode a donné comme successeur à l'exarque patriarcal pour l'Europe centrale (résidence à Berlin), qui était jusqu'à présent l'archevêque Serge, nommé à Jaroslav et Rostov, l'archevêque KIPRIAN (jusqu'ici de Dmitrov, vicaire de Krutici et délégué du patriarche pour les affaires russes) [4]. Dans la même séance, a été nommé évêque de Belgorod-Dnestrovo le recteur du séminaire de théologie d'Odessa, l'archimandrite ANTONIJ — né en 1924 — , qui a été consacré le 30 mai dans l'église du monastère de la Dormition à Odessa par le patriarche Alexis. Il garde pour un temps ses fonctions de recteur [5].

1. *Persbureau der Ned. Herv. Kerk*, 8 août.
2. *ŽMP.* n° 5.
3. *ŽMP.* n° 6.
4. *ŽMP.* n° 6.
5. *ŽMP.* n°s 6 et 7 (consécration et biographie).

Cette année a été commémoré le vingtième anniversaire de la mort du patriarche SERGE, prédécesseur du patriarche Alexis. Des pannichides ont été célébrées le 15 mai à Moscou, à la cathédrale patriarcale, avec un sermon de l'évêque Pimen de Kruticy, qu'on peut lire dans *ŽMP* (n° 6) ; également à l'Académie St-Serge de Zagorsk (le patriarche avait été inspecteur de l'Académie en 1893 et 1894) lequel service fut suivi d'une conférence du secrétaire du conseil de l'Académie le P. Alexis Ostapov, qui exalta le patriarche Serge en tant que « symbole de la fidélité de l'Église orthodoxe russe aux canons et à la vérité de l'Orthodoxie » ; enfin, le 15 mai, également, à l'Académie théologique de Leningrad où le patriarche avait été élève et ensuite recteur, c'est le professeur Parijskij qui célébra les mérites du patriarche défunt dans ses relations avec le Pouvoir, lesquelles furent, dit l'orateur, conformes à l'esprit de la tradition orthodoxe. [1]

Deux MONIALES et huit NOVICES des monastères du POKROV et de FLOROV de KIEV sont parties le 5 février pour peupler le monastère « des montagnes » à Ain-Karem en Terre-Sainte, relevant de la Mission du Patriarcat de Moscou à Jérusalem (Israël). Elles furent reçues par le chef de la Mission, l'archimandrite JUVENALJ et l'higoumène du monastère, la mère TABITHA [2].

Le *ŽMP* publie en tête de son n° 6 le SALUT PASCAL envoyé par le PAPE PAUL VI au patriarche Alexis, le 27 avril, et la réponse du patriarche ALEXIS du 13 mai. Le numéro suivant contient un ÉCHANGE DE TÉLÉGRAMMES, du patriarche Alexis (le 6 juin) et du pape Paul VI (le 9) à propos de l'anniversaire de la MORT DE JEAN XXIII [3]. Ces textes sont de part et d'autre très cordiaux.

1. *ŽMP*. n° 6.
2. *ŽMP*. n° 6. Sur la Mission, cf. la rubrique « Palestine ».
3. *ŽMP*. n° 6 de 1964, donne quelques détails sur la visite des délégués du comité exécutif, au monastère de Pskov-Pečerskij (Uspenskij) et au monastère de moniales de Piurtic, comme d'autre part en Géorgie, où ils ont rendu visite à Ephrem II. Dans les n°s 5 et 6 l'évêque ALEXIJ de Tallinn donne une chronique très précise du voyage de la délégation russe au Danemark, en mai (cf. *Irén.* 1964, n° 2, p. 258-259) et relève en bonne place la visite aux Dominicains de Charlottenlund, dont nous parlions dans cette dernière chronique ; l'évêque Alexij souligne le rôle œcuménique qui est le leur au Danemark. Dans le n° 6 également, un récit, par le P. DIONISIJ de Rotterdam sur le séjour du métropolite Nico-

Allemagne. — L'archidiocèse de Fribourg en Brisgau a célébré très solennellement les 11 et 12 juillet le 550e ANNIVERSAIRE DU CONCILE DE CONSTANCE [1], le 500e anniversaire n'ayant pas pas pu être commémoré à cause de la guerre de 1914-18. Assistaient aux cérémonies, le nonce apostolique, les archevêques de Vienne Cardinal König et de Fribourg archevêque Schaufele [2], dix autres évêques et trois abbés. L'Église évangélique était représentée par le doyen de Constance, Mono et les vieux catholiques par le curé de Constance, E. W. Heese.

Le dimanche matin fut célébrée une grand-messe pontificale à la cathédrale, par le Cardinal König ; la prédication fut donnée par l'évêque de Fribourg. L'après midi du dimanche une manifestation eut lieu sur la place de la Cathédrale.

Rappelant l'importance du Concile de Constance, le Card. König déclara que l'ecclésiologie doit se mouvoir entre l'extrême de Constance et l'extrême de Vatican I, consacrant ainsi de sa haute autorité les conclusions du Dr. Hans Küng.

Ainsi fut rappelé à la mémoire des hommes d'Église un Concile d'Occident, qui malgré certaines faiblesses, eut une vive conscience de la collégialité des divers ordres dans l'Église. Toujours dans la perspective de Vatican II, une sorte d'AMENDE HONORABLE à JEAN HUSS se déroula dans le cadre de ces festivités, manifestation à la mémoire du réformateur tchèque et de son compagnon Jérôme de Prague, condamnés au bûcher par le Concile. Mgr SCHAUFELE releva le caractère « tragique » du supplice de Huss. M. K.-G. KIESINGER, président du gouvernement de l'État de Bade-Wurtemberg, déclara qu'il était conforme à l'esprit du pape Jean XXIII de se souvenir de ces deux victimes de l'esprit de leur époque « qui ont certainement été inclues dans la demande de pardon formulée par Paul VI » au début de la deuxième session de Vatican II.

dim en Hollande, en avril, où il rendit visite à l'archevêque vieux catholique A. RINKEL. On y lira maint détail sur la visite du métropolite Nicodim chez les TRAPPISTES DE TILBURG.

1. Cf. *Der Christliche Sonntag*, 26 juillet, *Altkatholischer Internationaler Informationsdienst (AKID)*, 15 août, *SŒPI*, 16 juillet.

2. Le diocèse de Fribourg est considéré comme l'héritier du vaste diocèse de Constance. Constance a été autrichien un demi siècle.

Le 10 août dernier le Cardinal A. BEA a posé à l'Abbaye St Matthias à Trèves, la première pierre d'un INSTITUT DE RECHERCHES SUR LA THÉOLOGIE ANGLICANE, jusqu'ici peu étudiée dans l'Église catholique, en partie nous semble-t-il en raison des caractères même de cette théologie. La pierre fut ainsi posée en présence de l'évêque de Trèves, Dr. Matthias WEHR, de l'Abbé de St Matthias Laurentius KLEIN, l'aumônier de l'ambassade britannique à Bonn, Michel A. HALLIWELL, délégué de l'Archevêque de Cantorbéry, le professeur Werner KÜPPERS, vieux catholique, Dom G. STOKES, de l'Abbaye anglicane de Nashdom, le Prof. SCHMIDT de la *Michaelbruderschaft*. Le Rév. M. Halliwell transmit les vœux du Dr. Ramsey pour le nouvel institut et le cardinal Bea en traça la mission : favoriser le rapprochement des Églises par l'étude précise des sources de la foi.

D'après les *Amtliche Nachrichten der Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung* (ANBA, Nuremberg, 25 août) il y avait au 30 juin 1964 143.859 travailleurs grecs en Allemagne Fédérale dont 47.752 femmes. De ces travailleurs 47.981 se trouvaient en Nordrhein-Westfalen et 37.784 en Bade-Würtemberg. L'*Erfahrungsbericht 1963* du même bureau sur les ouvriers étrangers (*Beilage zu Nr. 2 der ANBA*, du 27 février 1964) signale qu'il y avait 14 prêtres chargés de ces grecs. En moyenne, depuis presque 4 ans, 100 grecs quittent chaque jour leur pays pour aller travailler en Allemagne. Le métropolite POLYEVKTOS d'Allemagne s'est rendu en juillet à Istanbul et à Athènes à la recherche d'une cinquantaine de prêtres pour ses fidèles ; en même temps il s'est préoccupé de leur assurer un salaire de la part du gouvernement grec. D'après une nouvelle publiée par *Thessaloniki* et reprise par *E*, 1 août, des 12.000 grecs (de la région) de Stuttgart 3.500 auraient passé officiellement à la secte des Témoins de Jéhovah. Ces chiffres alarmants sont sans doute exagérés (cfr *Irénikon*, 1963, p. 528).

Du 19 au 26 mars 1963 avait eu lieu à Berlin une RÉUNION de prêtres et d'étudiants en théologie grecs. Un deuxième CONGRÈS de ce genre s'est fait du 9 au 12 mars à l'académie évangélique de l'abbaye de LOKKUM (dont l'abbé est le Landesbischof Lilje de Hanovre) avec la participation d'une quarantaine de théolo-

giens orthodoxes et luthériens. Le sujet exposé était *L'Église dans le monde moderne au point de vue orthodoxe et luthérien.* Y ont participé les évêques Lilje et Stählin, les professeurs Trilhaas (Göttingen), Exarchos (Salonique) et Wischmann, chef du bureau des Affaires extérieures de l'EKD (Francfort s/M.). Du 12 au 14 mars, 22 « théologiens » orthodoxes se sont ensuite réunis à DASSEL pour discuter « la réalité grecque actuelle et la mission du théologien ». On insista sur la nécessité de l'entrée des laïcs « théologiens » dans le clergé et on examina aussi les raisons multiples qui les en empêchent. L'initiateur principal de ces congrès était le P. Ant. ALEVIZOPOULOS (Hanovre) qui a publié un RAPPORT DÉTAILLÉ dans *E*, 1 juillet.

Amérique. — Une NOUVELLE REVUE américaine SPÉCIALISÉE DANS LES QUESTIONS OECUMÉNIQUES et de collaboration interconfessionnelle a fait son apparition : le *Journal of Oecumenical Studies.* Les éditeurs généraux sont Léonard Swideler (catholique) de Duquesne University et Elwyn Smith (presbytérien) de Pittsburg Theological Seminary. La Revue fournit des articles techniques sur tous les sujets, y compris les moins étudiés des réflexions d'actualité (éditoriaux), une revue des livres et des différentes revues.

Le métropolite Anastasij Gribanovskij âgé de 91 ans ayant donné sa démission comme premier hiérarque de l'Église synodale russe hors-frontière, vingt évêques de cette Église se sont réunis à New York le 17 mai et ONT ÉLU le 27 mai comme son successeur Mgr FILARET Voznesenskij, évêque de Brisbane (Australie) depuis mai 1963. Mgr Filaret est né à Kursk le 23 mars 1903. Le *sobor* de cette Église a décidé le 18 juin la CANONISATION du P. JEAN DE KRONSTADT ; sa mémoire est fixée au 19 octobre (fête de S. Jean de Ryla dont il portait le nom) et au 20 décembre (jour de sa mort en 1908 : *Pravoslavnaja Rusj*, 28 mai, 14 juin, 14 juillet).

Le dimanche 9 août le métropolite FILARET a consacré au monastère de Jordanville l'archimandrite Kiril KONČEV comme évêque de Toledo et de Toronto.

Après la proclamation du patriarcat bulgare en 1953, l'évêque

bulgare d'Amérique Andrej Veličkij s'était rallié à l'Église de Bulgarie. Une partie de son clergé et de ses fidèles ne le suivit pas. L'Église synodale russe rompit alors la communion avec lui. En mars 1963 le patriarcat bulgare envoya le métropolite PIMEN de Nevrokop en Amérique, mais le 25 de ce mois une conférence nationale ecclésiastique élut comme administrateur de l'éparchie bulgare le P. Kiril KONČEV de Toledo (Ohio). Il fut ensuite dégradé par le Saint-Synode bulgare qui en informa le patriarcat œcuménique et celui-ci notifia la chose à l'archevêque Iakovos d'Amérique. Le 25 avril 1964 l'Église synodale russe agréa la demande de réception dans son sein, que la majorité du clergé bulgare américain lui avait adressée, aux termes qui avaient été fixés lors de la réception de l'éparchie roumaine, dirigée par l'évêque Teofil Ionescu, établi à Détroit, Michigan (*Pravoslavnaja Rusj*, 28 déc. 1963 et 14 août 1964 ; *AA*, 18 et 25 mars 1964). Il y avait en tout aux États-Unis au début de 1963 une vingtaine de communautés bulgares avec 14 églises et une douzaine de prêtres. A la suite de la rupture quelques prêtres ont été envoyés de Bulgarie.

Au 17e CONGRÈS (clercs et laïcs) de DENVER, Col., 28 juin-4 juillet, auquel seulement 175 des 420 communautés grecques étaient représentées, l'archevêque Iakovos a annoncé la permission accordée aux prêtres de lire en anglais, après lecture en grec, l'épître et l'évangile de la Liturgie et quelques prières dans les sacrements (baptême, mariage) et funérailles. On apprit aussi que sur 7.165 mariages contractés par des Grecs américains, 1.984 étaient mixtes, dont 905 avec des catholiques et 1.079 avec des protestants. Étaient présents au congrès M. ESPY, secrétaire général du *National Council of Churches*, le professeur SOMER, président de la faculté de théologie de l'université de Chicago et les deux métropolites expulsés de Turquie. Le principal orateur au banquet officiel fut le cardinal CUSHING de Boston, un des bienfaiteurs de l'école théologique de Brookline, Mass. Il y affirma que l'adoption de la forme collégiale du gouvernement de l'Église favorisera le progrès vers l'union entre les Églises catholique et orthodoxe.

L'ancien métropolite PHOTIOS Koumidis de Paphos (Chypre) qui en mai 1959 après trois années d'absence n'avait plus été agréé par ses diocésains et avait été obligé de démissionner,

s'est rendu récemment en Amérique. Auparavant il résidait à Athènes. Le jour de l'ouverture du congrès de Denver (le 28 juin) une proclamation fut publiée par quelques prêtres et les chefs de trois communautés grecques de Philadelphia et ailleurs, adressée au clergé et aux communautés grecques des États-Unis du Canada et d'Australie ; ils y annonçaient l'érection d'une ÉGLISE AUTOCÉPHALE GRECQUE sous la direction de l'archevêque Photios. La proclamation est remplie de griefs amers contre le gouvernement de l'archevêque Iakovos (procédés de gouvernement, déshellénisation, manque d'écoles, rapports avec Rome). Ils se réfèrent aussi, comme exemple à suivre, au schisme existant dans l'Église grecque d'Australie. Le patriarche œcuménique a enjoint au métropolite Photios de quitter l'Amérique (cfr *Irénikon*, 1963, p. 531). Étant donné ces derniers faits, toutes les Églises orthodoxes en Amérique sont maintenant doubles, si non triples, à savoir : une dépendant d'un patriarcat en Europe ou en Asie, l'autre plus ou moins indépendante, parfois rattachée à une Église d'une autre nationalité. L'on comprend ainsi les réflexions du P. Stephen UPSON, *Orthodoxy 1964* (p. 371) : « L'Église d'Amérique une fois bien organisée doit devenir un patriarcat indépendant de l'Église orthodoxe. Les Américains doivent résoudre leurs propres problèmes et payer pour leurs solutions. Il n'y a aucun besoin d'être dépendants d'hommes qui vivent à une distance de milliers de milles dans l'espace et en esprit, dont l'ignorance des problèmes américains est seulement surpassée par leur propension à y intervenir. Rarement dans le passé une intervention extérieure dans les affaires américaines n'a apporté autre chose que des troubles supplémentaires. Le patriarche de l'un des trônes historiques qui le premier reconnaîtra un confrère américain passera dans l'histoire pour un homme sage et un bienfaiteur, car il aura démontré sa compréhension pour un monde au-delà de sa porte ».

Depuis le début de 1964, l'évêque serbe DIONISIJE (Libertyville) publie un *Eparhijski Glasnik Srpske Pravoslavne Epharhie Amerikansko-Kanadske- The Diocesan Herald, Serbian Orthodox Diocese of America and Canada*, en serbe et en anglais, pour défendre sa cause et celle de son évêque auxiliaire Irinej qui en mai-juin a entrepris un voyage pour visiter les communautés

serbes de Paris, Trieste, Düsseldorf, Bielefeld, Munich et Londres dans le but de les rattacher au « diocèse serbe libre des États-Unis et du Canada ». D'après *Orthodoxie heute*, n° 8, en moyenne 70 % du clergé resterait attaché au patriarcat de Belgrade et 70 % des fidèles serait favorable à Mgr Dionisije.

L'évêque auxiliaire Mgr Peter SHYMANSKY de l'Église carpatho-russe, consacré le 21 novembre 1963, est DÉCÉDÉ le 17 mai à Blakely, près de Scranton, Pa. (*The Church Messenger*, 30 mai). — Le Séminaire de *Christ The Savior*, Johnstown, Pa. de cette Église publie un petit annuaire *The Seminarian*. Le volume XI, 1964, in-8, 70 p., ill. montre que professeurs et élèves sont préoccupés du mouvement unioniste et œcuménique.

La nouvelle fondation *The World Center for Liturgical Studies*, établi à Boca Raton, Florida, ayant comme directeur le Canon Don H. COPELAND et comme directeur associé le pasteur Wiebe Vos (Rotterdam) se propose d'être UN INSTITUT DE RECHERCHE SUR LA LITURGIE ET LE CULTE dans les différentes traditions chrétiennes et de promouvoir la réunion des communions chrétiennes par l'étude et la compréhension communes et une meilleure entente entre les chrétiens et les adhérents des autres religions. Il a reçu les encouragements d'autorités ecclésiastiques catholiques et protestantes. On prévoit un fonctionnement normal à partir du début de 1965.

Angleterre. — Mgr TOMLINSON, devenu administrateur de la cathédrale de Westminster à la place de Mgr Gordon Wheeler, nommé coadjuteur de Middlesbrough, a décidé de faire de cette cathédrale un centre de renouveau liturgique : « La liturgie à Westminster doit être un culte authentique, dans lequel le clergé et le laïcat accomplissent leur mission ». Il entend faire aussi de sa cathédrale un centre d'études théologiques et de dialogue œcuménique [1].

Le 15 juillet l'Abbaye bénédictine Anglicane de NASHDOM a

1. Cf. *ICI* du 15 juillet. Notons aussi que pour la fête de saint Ignace de Loyola l'évêque anglican de Southwark, Merwyn STOCKWOOD, assista à la messe, chez les Jésuites de Farm Street, à Londres, où il reçut des honneurs liturgiques. Avec le délégué apostolique Mgr Cardinale, il fut également présent au dîner qui suivit.

célébré son jubilé de CINQUANTE ANS en présence de nombreux invités. L'Église catholique était représentée par le délégué apostolique Mgr I. CARDINALE. L'Archevêque de Cantorbéry Dr. RAMSEY dans son allocution rendit grâce pour S. Benoît, pour la vie bénédictine durant quatorze siècles et pour la vie bénédictine au sein de la Communion Anglicane. Nous publions dans *Notes et Documents* le texte de cette allocution.

Au sujet de l'UNION AVEC LES MÉTHODISTES, les réponses plus ou moins complètes parvenues des premiers DIOCÈSES anglicans à avoir donner leur avis n'indiquent pas une adhésion sans réserve aux propositions d'union. Le principe de la recherche de l'unité est généralement admis, mais même les prises de position franchement positives sont assorties de la note « en gros » *(in broad outline)*, qui revient comme un refrain. Quant aux autres réponses, elles réclament une étude plus poussée de la question et, généralement dans en sens « catholique », rappellent un certain nombre de points qui devraient être clarifiés [1]. Les opinions varient d'ailleurs notablement selon les diocèses, certains étant « en gros » favorables, d'autres divisés [2]. Il ne s'agit certes que d'un échantillonage, mais s'il devait se révéler caractéristique, la réalisation de la première étape de l'union l'an prochain semblerait aléatoire, d'autant plus que l'opposition aux projets est considérée généralement comme plutôt le fait des Méthodistes. A noter une Conférence à Bristol entre collèges théologiques où prirent la parole le chanoine Eric KEMP d'Oxford, l'un des promoteurs du rapport majoritaire et le professeur C. K. BARETT, l'exégète du IVe évangile, signataire du rapport minoritaire et lui-même *primitive methodist*.

Il est toujours question d'organiser dans l'Église d'Angleterre un système de GOUVERNEMENT SYNODAL, intégrant vraiment — comme ailleurs dans la Communion Anglicane — les laïcs dans

1. Les évangéliques conservateurs, adhérant au rapport minoritaire, considèrent par contre le Rapport comme contraire aux affirmations de la Réforme.

2. Winchester : 12 doyennés sur 14 favorables, 7 ; nouvelles discussions sur des points importants. — Blackburn : les 2/3 pour le Rapport. — Wakefield : conflit d'opinion. — Peterborough : 60 oui, 63 non, 23 avec beaucoup de réserves. Cf. *C.T.* des 11 et 19 juin, et du 3 juillet.

les délibérations ecclésiastiques. Les archevêques de Cantorbéry et d'York viennent de nommer une COMMISSION de seize membres (ecclésiastiques et laïcs engagés dans la vie publique) pour examiner les propositions faites en ce sens il y a six mois à la *Church Assembly* et établir un projet [1]. La *Church Assembly* deviendrait le synode général de l'Église, les Convocations maintenues, gardant des « pouvoirs séparés » mais plus limités, en matière doctrinale et liturgique.

De récents débats ont eu lieu relativement à la RÉFORME LITURGIQUE, jusqu'ici paralysée, en Angleterre, par le lien avec l'État. Une étape a été franchie en ce sens par le vote (à une énorme majorité) à la *Church Assembly* le 7 juillet [2] en faveur d'une MESURE tendant à rendre légales certaines VARIATIONS dans le Prayer Book *(Alternative and other Services Measure)*.

L'Archevêque de Cantorbéry a souligné dans son discours le retard de l'Église en Angleterre par rapport aux autres Provinces de la Communion anglicane et aux autres Confessions Chrétiennes. Si la *Measure* en question reçoit l'Assentiment royal, l'Église d'Angleterre jouira d'une certaine liberté pour faire des expériences dans le domaine liturgiqne.

D'autre part un point assez modeste avait fait l'objet d'une opposition décidée de la part d'Évangéliques conservateurs (cfr *Irénikon*, 1964, n° 1, p. 95) : il s'agissait de la « LÉGALISATION » DES VÊTEMENTS EUCHARISTIQUES (en fait chasuble) [3]. Cette

1. Cette commission s'aidera du projet de compromis rédigé par les archevêques après l'impasse causée par le refus d'une des qnatre chambres des Convocations d'approuver le rapport majoritaire de la commission mixte sur le gouvernement synodal. Parmi les membres de la nouvelle commission, figurent le prof. O. Chadwick de Cambridge et le chan. E. Kemp d'Oxford. Cf. *C.T.* 29 mai.

2. 30 évêques sur 30 présents ; Clergé 200 contre 1 ; Laïcs, 203 contre 11. *CT* 10 juill.

3. Cf. sur ce sujet l'excellent article de Christopher HOLLIS : *The Vestments Debate*: *What is the Anglican Tradition ?* dans *The Tablet*, 15 août : Il n'y a rien dans les 39 Articles qui interdise l'emploi des vêtements, autorisés par le *Prayer Book* de 1549 et d'un usage assez large dans la première partie du XVII[e] siècle, mais abandonnés au XVIII[e]. La présente législation date du *Regulation of Public Worship Act* de 1874 contre les ritualistes, mais elle est sans foudement dans la tradition antérieure.

réforme de la législation largement approuvée par la *Church Assembly*, le 5 février, devait aller devant le PARLEMENT où elle vient d'être également approuvée à de fortes majorités : 86 contre 15 à la Chambre des Lords, le 13 juillet, après un débat de deux heures et demie où le Dr Ramsey répondit au principal opposant, un baptiste, Lord ALEXANDER, leader socialiste octogénaire, président du Conseil des Églises Protestantes : 205 contre 23, à la Chambre des Communes le 30 juillet, où la faiblesse de l'opposition a plutôt fait à certains l'effet d'une surprise [1]. La *Measure* reçut le lendemain l'Assentiment royal. Bien qu'on n'attribue pas officiellement aux ornements en question de valeur doctrinale, cette modification de la législation a été spécialement appréciée des anglo-catholiques [2].

Du 12 au 19 septembre s'est tenu à l'Université de Nottingham la PREMIÈRE CONFÉRENCE BRITANNIQUE DE FOI ET CONSTITUTION. Il y avait 350 délégués officiels des Églises membres du *British Council of Churches*, ecclésiastiques et laïcs. Parmi eux, l'Archevêque de Cantorbéry, le Modérateur du *Free Church Federal Council*, le précédent modérateur de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse et le Secrétaire général du COE. Les catholiques ont participé à la préparation de la Conférence et DIX OBSERVATEURS CATHOLIQUES étaient présents à Nottingham. Tous les problèmes relevant de Foi et Constitution, divisant ou rapprochant les Églises britanniques furent examinées, à la lumière également des projets récents d'union. Un rapport *Unity begins at Home* sera publié par la *SCM Press*. On souligne que c'est la première Conférence de cette nature et ampleur en Grande-Bretagne.

Athos. — A la fin de juin M. Emmanouil ROUNIS a été nommé gouverneur de la Sainte Montagne. — Au mois d'août les moines

1. *CT* des 17 juillet et 7 août. M. Tom Briberg (Labour, Barking) lui-même anglican en faveur de la mesure, fit observer que le fait que les Communes soient appelées à débattre plusieurs heures sur les vêtements liturgiques des clergymen est une des sanctions de l'Établissement. Deux orateurs des Communes furent d'avis différent sur le rôle des chasubles dans la question de l'union avec les méthodistes.

2. Certains Évangéliques ont été déconcertés : Cf. la correspondance dans *CEN*. de juin et juillet. L'un on l'autre a résigné sou ministère.

roumains atteignaient exactement la centaine, avec un âge moyen de 67 ans, le plus jeune comptant 50 ans. Dix-sept d'entre eux appartiennent à la skite cénobitique *Prodromul* (*stareţ* : ieromonah Veniamin Popa) et douze à la skite idiorythmique *Lacul*. Parmi les 69 autres moines roumains très dispersés sur tout l'Athos (dont un bon tiers à Kapsala au centre) figurent 25 prêtres. Depuis 1941 aucun roumain n'a été admis comme moine à l'Athos. Deux hagiorites roumains dont le *protosinghel* Diomid Valasă, *stareţ* du *kellion* de saint Ipatie (dépendant de Vatopédi), après avoir été bloqués en Roumanie par la dernière guerre, ont pu rentrer à l'Athos en janvier 1963. Un autre moine est revenu à Prodromul en 1963 après avoir séjourné plusieurs années en Terre Sainte (cfr *Irénikon*, 1961, p. 358 s. et p. 367, n. 1). En 1938 les moines roumains étaient encore 262 ; ils occupaient alors 72 *kellia*, kalyves et maisons, avec 52 églises ou chapelles (*Revista Teologică*, 1940, p. 39-41).

Dans *Typos*, juillet-août, le P. THEOKLITOS de Dionysiou, sous le titre *Le danger vient de l'Occident*, s'en prend au professeur Alivizatos (à propos de trois articles dans *Vima*, intitulés *Ombres et taches. Orthodoxes et Occidentaux*) et à tous les théologiens grecs qui ont étudié la théologie dans les universités protestantes et catholiques. « Nos écoles théologiques ne sont pas utiles à l'Église ; elles lui font souvent du tort... Nous voyons arriver les étudiants en théologie à la Sainte Montagne en pleine confusion d'idées et de sentiments au sujet de l'Orthodoxie et nous nous décourageons pour l'avenir de notre sainte Église » [1].

Constantinople. — Le 23 juillet le Saint-Synode a ÉLU comme ÉVÊQUES AUXILIAIRES pour l'archidiocèse (chargés surtout des paroisses principales de la ville) les archimandrites Nikodimos CHARVALIAS (jusqu'ici curé à Munich, avec le titre d'Evmeneia), Timotheos PAZARIDIS (Tracheia), Dimitrios PAPADOPOULOS (Elaia) et Alexandros KARAKASIS (Skopelos). — Dix-

1. Signalons en le déplorant que deux médecins catholiques, l'un autrichien, professeur de physiologie à Vienne et l'autre, allemand, fils d'un ministre, ont été rebaptisés lors de leur réception dans l'Église orthodoxe le jour de Pâques (3 mai) au monastère Dionysiou par l'higoumène Gavriil, sous les noms de Prodromos et Grigorios (S, 10 juin).

sept élèves, dont un moine de Vatopedi, ont achevé le 5 juillet leurs études théologiques à Chalki ; une dizaine parmi eux était originaire de la Grèce.

L'EXPULSION progressive des 12.500 sujets hellènes a continué sans interruption et on prévoit qu'elle s'achèvera avant la fin de l'année 1964 ; il y a encore 65.000 orthodoxes sujets turcs en Turquie qui ne sont pas menacés officiellement. L'intervention du cardinal BEA auprès du gouvernement turc pour obtenir la permission du retour des deux métropolites expulsés n'a pas encore donné de résultats positifs. Le DÉPART MASSIF des fidèles orthodoxes rend le séjour du patriarche œcuménique en Turquie bien problématique. C'était l'opinion de l'archevêque Iakovos d'Amérique, communiquée à un collaborateur de *Kathimerini* lors d'un passage à Athènes après un court voyage à Istanbul (*K*, 12 août).

Le musée de Sainte Sophie est devenu *Fetih Müsesi*, le Musée de la Conquête, à l'occasion de la fête de la Conquête (29 mai 1453). L'opinion publique a exercé une forte pression sur le gouvernement turc pour rendre l'ancienne mosquée au culte musulman [1].

Espagne. — L'évêque des Canaries, Mgr Antonio PILDAIN Y ZAPIAIN a écrit une LETTRE PASTORALE où il se prononçait contre le statut officiel envisagé pour les Protestants. Selon le correspondant espagnol du *Catholic Herald*, certaines autorités religieuses sont intervenues en vue du RETRAIT de tous les exemplaires de cette lettre pastorale « qui, opposé au sentiment général de l'épiscopat, a été lue dans toutes les églises du diocèse » et « qui est en vente au prix de cinq pesetas ». Peu après, on apprenait que Rome et la hiérarchie espagnole avaient informé le gouvernement espagnol de leur approbation du projet de loi sur le STATUT DES PROTESTANTS en Espagne. Selon les stipulations du nouveau règlement, les Églises espagnoles pourraient devenir propriétaires de leurs biens et seraient en mesure d'administrer écoles et maisons d'édition. La loi autoriserait le mariage

1. Voir un bon résumé des faits du point de vue hellène dans *Orthodoxos Parousia*, 1964, p. 120-128, par Ar. Panotis.

civil entre protestants et catholiques et libérerait les soldats protestants de l'obligation d'assister aux services catholiques à l'armée. Le statut maintiendrait cependant l'interdiction « de faire du prosélytisme ». Le ministre F. Mario Castella, auteur du projet de loi, a exprimé « sa SATISFACTION quant aux termes dans lesquels le problème avait été posé par le Conseil œcuménique des Églises, qui distingue entre prosélytisme et témoignage »[1].

Le P. LE GUILLOU O. P., a passé quatre jours à Barcelone et a donné une conférence sur la « signification de l'œcuménisme dans l'Église et dans le monde ». Il s'est entretenu avec un groupe œcuménique composé de prêtres catholiques et de laïcs protestants et catholiques.

Finlande. — A la place de l'archevêque luthérien Ilmari Salomies, primat de Finlande et archevêque de Turku, qui a pris sa retraite le 1er septembre, le président Kekkonen a nommé l'évêque d'Helsinki le Dr. MARTTI SIMOJOKI, qui avait eu de loin le plus grand nombre de voix lors de l'élection par les évêques. Curé et professeur d'université à Helsinki, Simojoki devint évêque de Mikkeli et, en 1959, premier évêque du siège nouvellement créé d'Helsinki. Administrateur et pasteur remarquable il s'intéresse vivement aux questions œcuméniques. Il est membre du Comité central du COE et second président de la F.L.M.[2].

Grèce — Le nouveau PROJET DE CHARTE CONSTITUTIONNELLE de l'Église qui comprend 72 articles a été remis au Saint-Synode de la part du Ministère des Cultes le 12 juin. Dès que son texte fut connu à la fin de ce mois, il provoqua un désappointement presque général et de vives critiques comme celles du métropolite Chrysostomos d'Argolide[3].

1. Cf. *ICI*.
2. Cf. *Die Kirche Finnlands*, juillet 1964.
3. Celui-ci y ajoute à la fin : « En dernier lieu nous condamnons la consécration, faite par l'art. 4 de cette charte réprouvée, des rapports de l'Église grecque avec les hétérodoxes, c'est-à-dire avec les hérétiques. Ce spécimen de texte de la constitution dit des choses infinies et impose à tous ceux qui œuvrent pour la très sainte Église de s'écrier avec révérence : « Évêques grecs, veillez, soyez sur vos gardes ; les eunemis de

Le Saint-Synode le modifia sur plusieurs points importants et le rendit le 22 juillet au vice-ministre de l'Instruction, Loukis AKRITAS, avec le vœu de le voir ainsi présenté au Parlement pour le vote. Le Ministère n'a pas accédé à ces désirs et a fait savoir qu'il le fera d'abord examiner par ses hommes compétents. Dans le texte modifié le Saint-Synode a réintroduit la fameuse translation *(metatheton)* pour tous les sièges épiscopaux.

Le 22 avril, l'archevêque Chrysostomos, en qualité de président d'honneur de l'Association grecque contre le cancer, avait recommandé la collecte panhellène, organisée par cet organisme le 14 et le 17 mai. Les RR. PP. VASILOPOULOS et KANTIOTIS, M. KERAMIDAS et autres personnalités rappelèrent publiquement à l'archevêque que cette association était dirigée par les plus hauts dignitaires de la franc-maçonnerie grecque. L'archevêque donna alors sa démission de l'association, révoqua sa circulaire et pria les métropolites de ne pas appliquer une circulaire semblable provenant du Saint-Synode. La collecte elle-même fournit toutefois une somme plus importante que les années précédentes. Le fait provoqua de nouveau des discussions, dans la presse, sur les rapports entre l'Église et la franc-maçonnerie, cette dernière étant condamnée par une circulaire du Saint-Synode du 12 octobre 1933 [1].

En juillet il y avait 8.039 PRÊTRES DE PAROISSE EN SERVICE, c'est-à-dire d'après les catégories relatives à l'instruction et au salaire : Ire catégorie (ceux qui ont suivi un cours régulier de théologie et que l'on appelle « theologoi » en Grèce) : 281 ; IIe catégorie : 1736 ; IIIe catégorie : 4145 ; IVe catégorie : 1877 (*En*,

l'Église ne se trouvent pas simplemeut devant les portes ; ils sont entrés à l'intérieur du voile, de l'Église, et menacent d'en faire un dernier satellite et porte-queue de « l'œcuménisme » funeste » (*K*, 12 août ; *Typos*, juillet-août). *En*, p. 197 le caractérise comme « projet de loi pour la défense des intérêts des évêques et ceux-là encore mal compris ».

1. Les Témoins de Jéhovah ayant annoncé un baptême de 180 uouveaux adeptes dans la mer à Schinia près de Marathon pour le dimanche 19 juillet, un groupe de 70 membres de l'Union panhellène orthodoxe, sous la conduite du P. Vasilopoulos, a gardé l'endroit pendant une journée afin d'empêcher cette manifestation. Ainsi, une centaine de nouveaux adeptes de la région de Serres fut baptisée dans un bois sur la « Côte d'Azur », près de la route Salouique-Athènes quelques jours plus tard (*K*, 29 juillet).

1er août). Le salaire mensuel de base est depuis le 1er janvier 1964 respectivement : 1806, 1449, 1197 et 935 drachmes, selon une circulaire du Ministère des Finances du 25 avril 1964.

Le gouvernement a averti le Saint-Synode qu'il met 4 millions de drachmes à la disposition de l'archidiocèse pour la CONSTRUCTION d'un nouveau PALAIS ARCHIÉPISCOPAL qui sera probablement érigé dans l'enclos de la Moni Petraki près de l'*Apostoliki Diakonia* (*En*, 1er juin).

Dans le nouveau PROJET de loi sur l'organisation de l'INSTRUCTION GÉNÉRALE, publié dans la presse le 12 juillet, l'enseignement de la religion est classé parmi les matières non fondamentales ; il deviendrait matière libre dans les deux dernières classes du lycée, tandis que le français se trouve parmi les matières fondamentales. L'Union panhellène des théologiens a insisté auprès de la commission parlementaire interessée pour que la religion soit classée parmi les matières fondamentales et rendue obligatoire à raison de deux heures par semaine dans toutes les écoles élémentaires et moyennes ; ensuite il a demandé qu'on prévoie deux théologiens (au lieu d'un) comme membres du nouvel Institut pédagogique qui remplace maintenant l'ancien Conseil supérieur de l'Instruction où il y avait aussi deux théologiens (*E*, 1er août). Le nouveau projet prévoit également l'abolition du grec ancien dans les trois premières classes du gymnase (à 6 classes), le nouveau gouvernement voulant favoriser l'enseignement de la *dimotiki*. *S*, 29 juillet, commente le fait sous le titre *Renversement de tout*.

Le 15 juillet, la 18e série de prêtres a achevé au Séminaire spirituel du monastère de Pentéli le cours de formation d'environ deux mois, pour obtenir la faculté de confesser. Jusqu'ici plus de 500 prêtres ont passé par ce Séminaire qui fut inauguré en l'automne de 1957 (*Ephimerios*, 1er juillet ; cfr *Irénikon*, 1958, p. 72).

A la suite d'une demande de l'archevêque PORPHYRIOS du Mont Sinaï, dont le monastère est menacé de dissolution par manque de vocations, le Saint-Synode a publié un APPEL aux jeunes grecs pour qu'ils s'engagent dans la vie monastique au Sinaï « afin que continue à rayonner jusqu'aux confins du monde la lumière de la civilisation helléno-chrétienne, à la gloire de Dieu, de notre sainte Église orthodoxe et de notre nation bénie » (*E*, 1 juillet).

Le 16 juillet le Saint-Synode a nommé le métropolite MELETIOS de Kythira DIRECTEUR général de l'*Apostoliki Diakonia*, sous la condition que la loi qui défend le cumul de cette charge avec celle de métropolite en service, soit modifiée. Le professeur Markos SIOTIS a été nommé DIRECTEUR GÉNÉRAL DES CULTES au Ministère de l'Instruction et des Cultes, à la fin de juin, à la place du professeur Vellas, démissionnaire (*En*, 1er août). Le conseiller légal auprès du Saint-Synode et directeur de la revue *Archeion Ekklisiastikou kai Kanonikou Dikaiou*, M. P. J. PANAYOTAKOS, est devenu PROFESSEUR de droit canon à l'université de SALONIQUE.

Après une nouvelle invitation envoyée par le cardinal Bea, le Saint-Synode a décidé le 9 juillet de ne pas envoyer des observateurs à la IIIe session de Vatican II. En déclinant l'invitation, il a toutefois joint des vœux pour la bonne marche du concile (*Mesimvrini*, 10 juillet).

Les conférences du P. Elpidios STEPHANOU et du P. Georgios PYROUNAKIS mentionnées ici (p. 266) ont été publiées sous le titre *Points de vue sur le rapprochement des Églises de l'Orient et de l'Occident* [1]. C'était le premier résultat public des RENCONTRES fraternelles qui avaient eu lieu depuis cinq ans, grâce à l'initiative de M. Jean DROULIAS.

D'autre part des brochures anti-unionistes ou anti-catholiques continuent à paraître à Athènes (cfr ici p. 264). Signalons celle de l'archimandrite Christophoros N. PAPOUTSOPOULOS, prédicateur à la cathédrale orthodoxe d'Athènes et membre de la confraternité *Sotir : Orient et Occident. Les cacodoxies du papisme* [2]. Une autre brochure plus longue et du même genre est celle de la peintre d'icones Ourania Ger. Lampatou de Patras, *L'Église orthodoxe et le papisme* [3]. Ce sont des articles réunis qui ont paru d'abord dans l'hebdomadaire *Ethnikos Kiryx* de Patras. Le dernier chapitre est intitulé : *L'Union est impossible.*

1. *'Απόψεις ἐπὶ τῆς προσεγγίσεως τῶν 'Εκκλησιῶν 'Ανατολῆς καὶ Δύσεως.* Athènes, in-8, 22 p.
2. *'Ανατολὴ καὶ Δύσις. Αἱ κακοδοξίαι τοῦ Παπισμοῦ.* Athènes, Ho Sotir, 1964 ; in-16, 72 p.
3. *Ορθόδοξος 'Εκκλησία καὶ Παπισμός.* Athènes, 1964 ; in-16, 167 p.

Pour stimuler les relations interorthodoxes, la confraternité *Zoï* a voulu réunir, sous le titre *A Sign of God. Orthodoxy 1964. A Pan-Orthodox Symposium.* Athènes, 1964, in-8, 444 p., une série de contributions d'auteurs orthodoxes sur la situation actuelle, les activités, les tendances et les difficultés de leurs Églises respectives dans les cinq continents. Certaines parties ont été reprises à *Porefthendes*, d'autres sont précédées d'une courte notice historique. Elles sont de valeur et de longueur très inégale et parfois disproportionnées. Certaines Églises ne sont pas mentionnées, comme p. ex. l'Église albanaise. L'exposé le plus réaliste est celui du P. Stephen UPSON, de l'Église syrienne orthodoxe d'Amérique, *The Challenge of America*, qui propose les remèdes nécessaires là où « the Church is hampered by a chaotic internal situation which quite effectively prevents any real contribution to the religious life of America » (p. 360).

Saluons avec joie la parution de la nouvelle revue trimestrielle d'édification théologique *Orthodoxos Parousia*, par les soins des MM. Vasileios MOUSTAKIS et Aristidis PANOTIS (fasc. 1-2, 160 p., ill. ; Kratinou 7, Athènes 111). Les mêmes théologiens publient l'*Encyclopédie religieuse et morale* en 12 volumes dont 4 ont vu le jour à ce moment *(A-Dioklis)*. La revue donne aussi la parole à des « théologiens hétérodoxes, à l'intelligence et au cœur desquels l'Orthodoxie a parlé ». C'est la première manifestation publique du CENTRE D'ÉTUDES THÉOLOGIQUES ORTHODOXES « La Sagesse de Dieu » dont le programme sera publié dans le numéro prochain. Ce premier numéro se trouve sous le signe de la sollicitude pour l'unité des Églises orthodoxes et on y trouvera aussi sur ce thème les opinions du Rme P. DUMONT, O. P. et du professeur Éric SEGELBERG (Uppsala), à côté de celles des MM. MOUSTAKIS et KOSTIĆ et de l'archimandrite GIANNOULATOS.

Ces idées rejoignent celles prônées déjà en 1958 par *Enoria* (cfr *Irénikon*, 1958, p. 76 et p. 346 s.) et répétées de nouveau (*En*, 1er août) à propos d'un article du P. Ilias MASTROYIANNOPOULOS, *La communion (epikoinonia) des Orthodoxes* (*Aktines*, juillet-sept.) « sur le grand travail préparatoire à faire parmi les clercs et les théologiens de toutes les Églises orthodoxes pour obtenir un désarmement spirituel dans le champ national-raciste (ethnophylétique). Ce n'est que lorsqu'on aura acquis ce désar-

mement spirituel et la désintoxication ethnophylétique des chefs du christianisme orthodoxe, que surgiront des jours meilleurs pour l'Orthodoxie ». M. Kéramidas reprend les paroles du chef de la confraternité *Zoï* : « Il faudra sûrement de l'héroïsme, des sacrifices et des luttes..., mais ce n'est qu'ainsi que nous obtiendrons une Orthodoxie unie. Il n'y a pas de pire scandale que le drame d'une Orthodoxie divisée. Comprenons-le et faisons pénitence !... Aidons au renversement du mur du chauvinisme et du phylétisme, de l'isolement et de l'autocéphalisme ».

Paléoïmérologites. — Le 14/27 mai, les quatre évêques du Saint-Synode des *Chrétiens orthodoxes authentiques* (G. O. CH., groupe A) ont soumis aux principaux Ministres du gouvernement, aux chefs des partis politiques et aux membres du parlement, un long Mémoire « au sujet de l'abolition de l'acte 45/1951 du Conseil des Ministres, qui, sur la demande de l'archevêque Spyridon d'Athènes de l'Église officielle, avait inauguré la persécution contre les adhérents du vieux calendrier ». Le Synode insiste pour que le gouvernement ordonne la réouverture des églises encore scellées et l'inscription, dans les livres de l'état civil, des cérémonies de mariage et de baptême accomplies par les prêtres paléoïmérologites, comme c'est le cas pour les ministres des autres cultes reconnus (*PhO*, 20 juillet ; cfr *Irénikon*, 1962, p. 91 s.).

Palestine. — Le *protoïerej* Alexandre TRUBNIKOV vient de publier un livre en russe, sous le titre *Le Proche-Orient berceau de l'Orthodoxie* [1]. Il est dédié au métropolite Anastasij qui a séjourné à Jérusalem comme chargé de la Mission russe de 1924 à 1934. La première intention de l'auteur avait été de « montrer l'influence de l'Union soviétique, c'est-à-dire du parti communiste, dans le Proche-Orient par le moyen de l'Église orthodoxe ». Ensuite il a élargi son plan et englobé le tout dans un résumé de l'histoire politique du Proche-Orient, spécialement de son histoire récente. Il y a inclus les trois patriarcats orthodoxes du Moyen-Orient et l'Éthiopie et leurs rapports avec l'Église russe

1. *Bližnyj Vostok Kolybelj Pravoslavija.* Édition de la Représeutation des Émigrés russes en Amérique. Madrid, 1964 ; in-12, 351 p.

sous les tsars et sous les soviets en les situant dans leur cadre politique, économique et religieux. On regrettera qu'il n'ait pas connu le travail de M. Stavrou recensé ici (p. 461). Après la naissance de l'État d'Israël en 1948, une partie des biens de l'ancienne Société impériale russe de Palestine a été remise au patriarcat de Moscou. Depuis le 30 novembre 1948 ce dernier y entretient une Mission ecclésiastique, inaugurée par l'archimandrite Leonid LOBAČEV qui eut comme successeurs l'évêque Vladimir KOBEC (3 décembre 1949), l'archimandrite Polikarp PRIMAK (fin 1951), le protoïerej Michaïl ZERNOV, l'higoumène Pimen CHMELEVSKIJ (20 février 1956), les archimandrites Nikodim ROTOV (décembre 1957), Augustin SUDOPLATOV (novembre 1958), Varfolomej GONČAROVSKIJ (1961) et Juvenalj POŽARKOV (1963). En moyenne les chefs de la Mission n'y restent qu'un an et demi à deux ans. Ce déplacement fréquent est aussi le sort habituel des évêques en URSS. Depuis que la Jordanie a rétabli les relations diplomatiques avec l'URSS, la situation des sanctuaires et des biens russes pourrait bien y changer. C'est ce que craignent la quinzaine de prêtres et de moines et les 120 religieuses dépendant de la hiérarchie synodale russe. Déjà leurs rapports avec le patriarcat grec sont tendus tandis que les relations entre ce patriarcat et la Mission patriarcale russe en Israël sont excellentes (cfr *Irénikon*, 1962, p. 92 s. ; *Stimme der Orthodoxie*, 1964, nº 7). En mars 1963, l'État d'Israël a évacué et restitué les propriétés de l'Église orthodoxe roumaine ; le chef de la mission roumaine, dépendant du patriarcat de Bucarest, est l'archimandrite Lucian FLOREA qui a achevé les cours de théologie à l'Académie de Zagorsk en 1961 (*Solia*, 5 juillet et *ŽMP*, nº 8, p. 58).

Pays-Bas. — Une RENCONTRE a eu lieu le 1er juin au séminaire vieux-catholique d'Amersfoort entre théologiens catholiques et vieux catholiques, en vue d'une prise de contact [1]. Cette réunion qui avait été autorisée par le Card. Alfrink et l'archevêque vieux-catholique Rinkel groupa six théologiens de chaque confession, dont quatre professeurs de théologie et deux œcuménistes. Du

1. *SŒPI*, 11 juin, *AKID*, juin 1964.

côté catholique, le Dr. J. C. GROOT, le Dr. F. HAARSMA, le Dr. B. TANS, le P. E. SCHILLEBEECKX (qui fut empêché et viendra à la prochaine session) le Dr F. THIJSSEN et le P. A. FIOLET O. F. M. Du côté vieux-catholique, l'archiprêtre M. KOK, le chanoine P. J. MAAN, le Dr. D. N. DE RIJK, C. TOL et les curés A. R. HEYLIGERS et VAN KLEEF. On traita d'une façon générale des relations entre les Églises séparées depuis 1724. Rappelons ici qu'au cours de l'histoire plusieurs essais furent tentés en vue du rapprochement ; la dernière rencontre officielle datant de 1829, lorsque le nonce de Bruxelles prit contact avec l'archevêque d'Utrecht qui s'était refusé à la seule chose alors exigée de lui, la signature de la Bulle « Cum occasione » de 1653 concernant les cinq propositions dans l'*Augustinus* de Jansenius. — La prochaine conférence, dont l'ordre du jour a été fixé au cours de cette rencontre, se tiendra au secrétariat de l'association catholique romaine St. Willibrord à Boxtel, au mois de septembre.

Du 28 septembre au 3 octobre aura lieu à Woudschoten, Zeist la NEUVIÈME SEMAINE D'ÉTUDES des théologiens VIEUX-CATHOLIQUES, sur la succession apostolique. Par ailleurs un APPEL des dirigeants catholiques et réformés a été lancé en vue d'un retour à de bonnes relations après l'affaire Irène.

Suède. — Nous avons mentionné dans notre dernière chronique les préparatifs de la célébration du HUITIÈME CENTENAIRE de l'Archevêché d'Uppsala. Ce dernier a donné lieu à des manifestations très œcuméniques [1], le 13 juin, lors d'un service solennel à la cathédrale, précédé d'une procession venant des bâtiments de l'Université et à laquelle ont pris part les représentants de diverses Églises : scandinaves, luthériennes d'Europe et d'Amérique, anglicane, réformée, de France et d'Écosse, Églises orthodoxes, organisations œcuméniques et enfin pour la première fois en pareil contexte, Église Catholique [2]. Cette

1. *AKID*, 1 juillet, *Church News from the Northern Countries*, juin.
2. Dr. A.-M. RAMSEY, archevêque de Cantorbery, évêque Hanns LILJE, de Hanovre et Otto DIBELIUS, de Berlin, Ilmari SALOMIES de Turku (pour Église de Finlande). [Le siège de Turku (Finlande) a été dépendant d'Uppsala jusqu'en 1817] et Martii SIMOJOKI de Helsinki (F. L. M.), Dr. Duncan FRASER (modérateur de l'Église d'Écosse) métropolite ATHÉ-

dernière était en effet représentée par le Dr. J. E. TAYLOR, évêque de Stockholm et par Mgr DENIS, vicaire général de Sens, en France, où Étienne, le premier archevêque de Suède fut consacré en 1164 [1]. Certaines prières furent prononcées en suédois, anglais, grec, slavon et latin. Dans la cathédrale l'on entendit une œuvre de Lais Erik Larsson « Adesto supplicationibus nostris », qui n'est autre que prière de la consécration épiscopale d'Étienne à Sens. Les dévotions œcuméniques furent dirigées par l'archevêque de Cantorbéry et les représentants de Constantinople et Moscou. On a évoqué au sujet de ces festivités la célèbre Conférence de Stockholm de 1925. Le Dr HULTGREN, archevêque d'Upsala, rappela dans sa prédication les principaux faits de l'histoire de l'Église de Suède, en mentionnant Étienne, Laurentius Petri et Söderblom, mais il n'omit pas de signaler certains aspects inquiétants de la situation religieuse actuelle dans cette Église. Une exposition, des concerts spirituels, des conférences vinrent encore rehausser ce festival œcuménique.

Yougoslavie. — Le séminaire catholique de SPLIT qui avait été fermé, va rouvrir ses portes l'année scolaire prochaine, pour la philosophie. Les cours de théologie reprendront par la suite.

Le Pape Paul VI a fait un don au patriarche Germain pour la reconstruction de la cathédrale de BANJALUKA (Bosnie).

Relations interorthodoxes. — Sur l'initiative du patriarche JUSTINIAN de Roumanie, un COMITÉ de professeurs de théologie, notamment les professeurs NICOLESCU, COMAN, STAN et CHITESCU (Bucarest), MORAÏTIS (Athènes), AGOURIDIS (Salonique), ŽELEZNJAKOVIČ (Varsovie), ERDELJAN et MILIN (Bel-

NAGORE de Thyatire, métropolite PANTELEIMON (Salonique), Évêque ALEXIS de Tallinn et Esthonie. Parmi les représentants du COE, figuraient le Dr. VISSER 't HOOFT, le Dr. Franklin CLARK FRY, président du comité central du COE, le Dr. Kurt SCHMIDT CLAUSEN, secrétaire général de la F. L. M. — L'évêque DIBELIUS et M. H. ALIVISATOS eurent des places spéciales ayant tous deux assisté à la Conférence de Stockholm, 1925.

1. Sur cette consécration, son contexte et ses conséquences, voir : Michel TURPIN, *Il y a 800 ans était sacré le premier archevêque de Suède*, dans *Ecclesia*, septembre 1964, pp. 129-132.

grade), BOROVOJ (Zagorsk), MIHALOV (Prešov), TONEVSKI (Sofia) et TODORAN (Sibiu), se sont RÉUNIS du 2 au 9 juin à BUCAREST et à SIBIU pour fixer un PLAN PROVISOIRE des sujets à traiter au IIe CONGRÈS THÉOLOGIQUE interorthodoxe, prévu pour le printemps 1965 à BUCAREST. En faisant un compromis entre deux tendances divergentes, on s'est mis d'accord sur le thème central, L'ECCLÉSIOLOGIE DE L'ORTHODOXIE, avec les subdivisions : 1. Les sources de l'ecclésiologie, la Ste Écriture et la Tradition ; 2. L'activité intérieure de l'Église ; 3. L'Église orthodoxe et les relations interchrétiennes ; 4. L'Église et le monde. On a examiné aussi la question de la composition d'une CATÉCHÈSE UNIFORME pour tous les orthodoxes, l'échange d'étudiants et de professeurs et la nécessité d'un annuaire théologique interorthodoxe qui comprendrait une bibliographie. La nouvelle revue *Orthodoxos Parousia*, rappelle à ce propos qu'elle a entrepris de servir le même but. Ce plan a été soumis aux Synodes et aux écoles théologiques ; une nouvelle session du comité, prévue pour l'automne 1964 fixerait le programme et la date définitive du congrès (cfr *Irénikon*, 1963, p. 96). A cause de sa situation en Turquie, l'école de Chalki n'avait pas obtenu la permission d'envoyer un représentant en Roumanie.

Le patriarche Athénagoras a convoqué une NOUVELLE CONFÉRENCE PANORTHODOXE afin de déterminer la manière d'engager le dialogue avec Rome. Différentes Églises Orthodoxes consultées ont répondu pour exprimer leur accord, notamment les patriarcats de Moscou, Alexandrie, Antioche, Jérusalem et les Églises de Roumanie, Bulgarie, Serbie, Grèce. Le 14 juillet, le St Synode du patriarcat œcuménique, au cours d'une réunion présidée par le métropolite Thomas de Chalcédoine, en l'absence du patriarche œcuménique en convalescence, a fixé à Rhodes, comme les fois précédentes, le lieu de la rencontre. Ultérieurement, la date a été fixée pour la fin novembre, c'est-à-dire après la clôture de la IIIe session du Concile.

Le 25 juin, le Saint-Synode de l'Église de Grèce a décidé d'envoyer comme ses représentants à la prochaine conférence interorthodoxe de Rhodes les métropolites Chrysostomos d'Argolide, Dionysios de Trikkala et Meletios de Kythira qui auront comme conseillers les professeurs Trembelas et Karmiris (*En*, 1er juillet).

La presse grecque a fait remarquer qu'on a choisi les évêques les plus « irréconciliables » dans les rapports avec les catholiques, ce qui est surtout vrai du chef de la délégation, le métropolite Chrysostomos (*Mesimvrini*, 26 juin ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 264).

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes*.

Le *Bulletin de Presse* du patriarcat melkite catholique (Damas 15 juin) donne un récit détaillé du VOYAGE du patriarche MAXIMOS IV en Turquie et de sa VISITE au patriarche ATHÉNAGORAS et de leurs entretiens, du 30 mai au 5 juin. Les étapes furent Antioche, Iskenderun et Adana.

Cette rencontre, empreinte d'une grande cordialité fraternelle, est la troisième entre les deux chefs d'Église. La première avait eu lieu à Jérusalem en 1956 et la seconde, lors de la visite du Pape à Jérusalem, en janvier dernier. C'est cette dernière visite que le patriarche Maximos voulait rendre, désirant continuer le dialogue déjà entamé avec le premier hiérarque de l'Orthodoxie.

Durant ce séjour à Istambul, le Patriarche MAXIMOS, ainsi que Mgr EDELBY et l'évêque d'Alep, Mgr TOUTOUNGI ont été les hôtes de S. S. le patriarche Athénagoras. La première rencontre entre les deux patriarches eut lieu le 2 juin, et le lendemain Maximos IV était invité à visiter l'académie de théologie de Halki, où il adressa une allocution aux élèves. Au cours d'une nouvelle réunion où le patriarche Athénagoras rendit sa visite à Maximos IV, les deux patriarches échangèrent des encolpia. Cette rencontre où le patriarche Maximos fut accueilli comme « le champion de l'ouverture de l'Occident sur l'Orient », souligne la présence des Melkites dans le dialogue avec l'Orthodoxie et l'intérêt tout spécial du patriarche œcuménique pour le problème de l'unité des Chrétiens [1].

Sur les échos de cette visite, cf. également le n° 4 du même *Bulletin*, du 30 juin, *VUC* de juillet-août et *l'Orient* (de Beyrouth) du 6 juin. *POC* consacre un fascicule double (janvier-juin 1964)

1. Maximos IV rappelait quelque temps auparavant dans une interview à *L'Orient* que « l'Église d'Orient doit sa vie sacramentaire, liturgique,

à la visite de Paul VI en Terre Sainte, numéro comportant *Documents* (tous les discours), *Déclarations* (en Orient et en Grèce) enfin deux articles des PP. Blondeel et Darblade P. B. et de J. Corbon : *Nouvelles perspectives œcuméniques au Proche Orient* [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques.* L'annonce faite le 23 juin par le pape Paul VI de la REMISE DU CHEF DE L'APÔTRE S. ANDRÉ à l'église de PATRAS, a été accueillie par la presse et le peuple grecs, avec une grande satisfaction.

La demande en avait déjà été faite par le métropolite Konstantinos de Patras, au pape Jean XXIII peu avant la mort de ce dernier : elle fut réitérée à Paul VI et soutenue par le Secrétariat pour l'unité.

La translation aérienne solennelle de la relique sous la conduite du Card. Bea a eu lieu le 26 septembre.

Anglicans. — A propos de la conférence panorthodoxe de Rhodes, on précise également qu'y sera examinée la question des relations avec l'Église anglicane, comme aussi avec les vieux-catholiques. On sait que le rapprochement anglican-orthodoxe, tient particulièrement à cœur au Dr. Ramsey : Sur cette question : Professeur Basil ISTAVRIDIS : *Some Comments on Anglican-Orthodox Relations* dans *Eastern Churches News-Letter,* avril et juillet 1964.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. : *Catholiques.*

L'archevêque de Cantorbéry, Dr. RAMSEY, a exposé dans une interview publiée par l'*Economist* de Londres du 12 juin, les obstacles qu'il considère comme les plus importants à une réunion

théologique et disciplinaire à une tradition apostolique vivante ou n'apparaît qu'exceptionnellement une intervention du siège romain ». — Plus que des déclarations massives et abstraites de *Sub Petro,* une telle approche est seule de nature à rendre possible une véritable conversation entre l'Orient et l'Occident. Autrement elle ne pourrait même pas s'engager.

1. Le Cardinal LERCARO s'est rendu en Terre Sainte, avec un pèlerinage italien à la fin de juillet. On a regretté qu'il n'ait pu avoir l'occasion de rencontrer la patriarche Benedictos. Il a cependant pris contact avant de partir avec l'évêque grec-orthodoxe d'Amman, Mgr Diodoros, et visité la nouvelle église orthodoxe d'Amman.

de l'anglicanisme avec Rome et ensuite précisé la forme que pourrait prendre cette réunion. Le premier point est celui des limites de l'Église : l'insistance que met l'Église de Rome à se considérer elle-même comme la totalité de l'Église Catholique dans le monde et à considérer que l'Église d'Angleterre et l'Église Orthodoxe ne sont pas dans l'Église catholique [1] ; deuxièmement la doctrine de l'infaillibilité pontificale telle qu'elle est exposée ordinairement [2] ; et troisièmement la promulgation de dogmes nouveaux [3] considérés comme faisant partie de la foi catholique, tels que les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge. « Ce qui me fait difficulté, c'est qu'on puisse considérer apparemment ces dogmes comme aussi essentiels à la foi chrétienne que l'Incarnation elle-même, : tels sont les points que j'ai du mal à accepter. Si ces difficultés pouvaient être surmontées, la réunion deviendrait une possibilité réelle ». Sur la deuxième question, à savoir la forme que prendrait cette Réunion, l'archevêque, après avoir noté le caractère franchement aléatoire d'une union avec l'Église romaine, nous semble se rencontrer d'une manière assez caractéristique avec certains points du fameux rapport de Dom Lambert BEAUDUIN : *l'Église anglicane unie, non absorbée :* « Des provinces de la Communion anglicane se trouvant en communion avec Rome, en accord dogmatique suffisant avec Rome, acceptant le pape comme l'évêque président de toute la chrétienté, mais restant autorisées à avoir leur propre liturgie, leur clergé marié et conservant bon nombre de coutumes anglicanes existantes ; autrement dit, l'Église anglicane se trouvant dans une position assez semblable à celle des Églises orientales uniates qui sont reliées au siège de Rome » [4]. Les choses étant loin d'entre être là « il faudrait pour se rapprocher de la réunion, coopérer dans le témoignage chrétien, prier plus souvent ensemble, régler selon la conscience les

1. Notons que l'ecclésiologie catholique, au moins vis-à-vis de l'Orthodoxie est en train de progresser, mais au niveau officiel on pourrait souhaiter qu'elle le fît avec moins de réticences.

2. On aurait souhaité que le Concile donnât des éclaircissements nouveaux sur le « sine consensu Ecclesiae ».

3. On semble peu enclin de nos jours à aller dans ce sens.

4. L'archevêque ajoutait : « Dans une union avec Rome, il y aurait sûrement une révision très importante de l'Établissement ». « Quant aux

mariages mixtes ». Après avoir déclaré « qu'il était plus que probable qu'il aille rendre visite au pape dans un avenir proche », le Dr. Ramsey a traité brièvement de l'importante question de l'influence de l'union avec les méthodistes sur une réunion éventuelle avec Rome. Une union avec les méthodistes n'affecterait pas les perspectives d'union avec Rome : l'élément protestant chez les méthodistes, selon l'archevêque, n'étant pas aussi extrême que l'élément ultra-protestant dans l'anglicanisme. « Il y a beaucoup de gens dans l'Église anglicane — a en effet souligné l'archevêque — qui ne sont pas enthousiastes d'une réunion avec Rome ».

Orthodoxes. — Le centenaire de la fondation, par John Mason Neale, de l'*Anglican and Eastern Church Association* a été marqué en Angleterre par diverses manifestations : Une liturgie solennelle à la cathédrale grecque de Londres, célébrée par le métropolite Athénagoras de Thyatire, en présence de l'Archevêque de Cantorbéry, et d'autres cérémonies à Londres et à East Grinstead (Sussex), communauté fondée par Neale, le grand promoteur du rapprochement anglicano-orthodoxe au milieu du siècle dernier. On lira à ce propos dans *C. T.* du 19 juin un article de A. M. ALLCHIN : *One hundred years of Anglican-Orthodox Friendship*, où ce dernier entre autres remarques suggère aux Convocations de supprimer le *Filioque* dans les célébrations avec les Orthodoxes. De Nicolas ARSENIEV également pour ce centenaire dans *Church Quarterly Review :* juillet-septembre 1964 pp. 306-313 : *The Anglican and the Orthodox Churches*. Cfr. également : Brother Cuthbert FEARON : *John Mason Neale Apostle of Unity*, dans *Eastern Churches News Letter*, juillet 1964.

L'Archevêque de Cantorbéry Dr. Ramsey a invité le PATRIARCHE ALEXIS de Moscou — qui espère visiter l'Angleterre en fin septembre rendant ainsi au Dr. Ramsey la visite que celui-ci a faite en 1962 — à être son HÔTE personnel à LAM-

évêques catholiques de Grande Bretagne, ils pourraient eux-mêmes ne plus se juger nécessaires. Je ne voudrais pas dire plus que cela ». Mais dans les autres parties du monde ?

BETH du 25 au 29 septembre. Le Patriarche sera accompagné du métropolite NIKODIM de Léningrad, de l'archevêque KIPRIAN, exarque pour l'Europe centrale, de l'évêque PITIRIM de Volokolamsk, de l'archiprêtre Vitalj BOROVOJ et de l'archiprêtre Alexei OSTAPOV, professeur à l'Académie théologique de Moscou.

Protestants. — Le projet d'union de l'INDE DU NORD (entre l'Église anglicane de l'Inde, Birmanie, Pakistan, l'Église unie de l'Inde du Nord, l'Église méthodiste et les Frères), approuvé en gros en 1958 à Lambeth, n'a pas abouti à une union dans l'immédiat et continue à faire l'objet de négociations et de revisions. Les Églises participant à ce Plan ont reconnu qu'elles devaient acquérir une connaissance plus approfondie les unes des autres, et également du contenu de leur foi, et cela à juste titre. Le projet doit encore être étudié en ce qui concerne le baptême, les ministères, et l'épiscopat. Par contre on considère maintenant comme probable la FORMATION l'an prochain d'une ÉGLISE UNIE DU NIGÉRIA, englobant l'Église anglicane locale et des formations protestantes (méthodistes, presbytériens). Ce plan suit en certains points celui de l'Inde du Sud, en d'autres celui de l'Inde du Nord et de Ceylan (unification initiale des ministères) [1]. Pour l'état actuel de l'union avec les méthodistes : voir sous la rubrique Angleterre.

Sur la CONSULTATION DE PRINCETON relative au plan d'union Carson BLAKE dont parlait notre dernière chronique on trouvera un exposé remarquable et encourageant de l'un des observateurs catholiques : Mgr William W. BAUM : *Consultation at Princeton* dans *The Ecumenist*, juillet-août 1964, pp. 86-88.

ENTRE RÉFORMÉS. — La XIXe ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE L'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE (ARM) a réuni à Francfort-sur-le-Main du 3 au 13 août [2], sous la présidence du pasteur

1. Cf. *CT.*, 14 août. Presbytériens et méthodistes ont donné un premier vote favorable comme l'avait fait à une forte majorité les sept diocèses anglicans dans leurs synodes, sur ce projet du Nigeria, voir : Herbert MOORE, *The Nigerian Reunion Scheme*, dans *Faith and Unity*, mai 1964, pp. 51-52. La décision devrait être prise en décembre 1965, sur la base du *Nigeria Scheme of Church Union* (3e édition : 1963).

2. En préparatiou de cette Conférence de l'ARM, trente théologiens

Ralf LLOYD, environ sept cents représentants de 96 Églises de ce groupement confessionnel constitué à Londres en 1875. L'Alliance Réformée se réunit ainsi pour la première fois en Allemagne. Le thème général était l'invocation : « Viens, Esprit Créateur » [1].

Parmi les quelque cent-vingt observateurs officiels des autres Églises, figuraient deux observateurs catholiques le R. P. James QUINN S. J. (d'Édimbourg) et le Dr. Frans THIJSSEN, lesquels furent fraternellement accueillis. Le but de l'Assemblée était surtout de resserrer les liens entre les diverses Églises réformées et à partir de là d'envisager les rapports de l'Alliance avec le COE d'une part et d'autre part avec les autres groupements confessionnels et avec l'Église Catholique [2]. Dans son sermon d'ouverture prononcé au cours d'un culte à la *Paulskirche*, le Dr Visser't Hooft a déclaré, en rejoignant le thème central, que nous vivions entre deux tremblements de terre opérés par l'Esprit, l'un dans le monde, l'autre au sein de l'Église et qui y élimine tout le discutable. Le premier jour vint en discussion la question des relations avec les catholiques romains. Dans une conférence de presse, le Dr Visser't Hooft parla de l'opportunité d'intensifier les échanges entre les catholiques romains et le COE, tandis que le Secrétaire général de l'ARM, M. PRADERVAND, souligna dans son rapport les progrès des relations avec l'Église romaine dont témoigne la présence de trois observateurs de l'ARM au Concile. La présence de deux observateurs à Francfort est aussi [3] « un témoignage de l'esprit nouveau qui anime les relations entre chrétiens. Nous n'avons nullement le droit de refuser le dialogue avec d'autres chrétiens, même si celui-ci s'avère difficile » La

réformés venus de 27 facultés de théologie et de 18 Églises ont discuté à Höchst (Odenwald) des problèmes de théologie systématique d'intérêt actuel.

1. Cf. *SŒPI*, 13 août, *Persbureau Ned. Herv. Kerk*, 15 août. *ICI*, 1er sept.

2. Le but actuel de l'Alliance a été ainsi précisé « rendre témoignage à la position doctrinale des Églises réformées ; établir entre ses membres une plus grande coopération ; garder la foi en la volonté de Dieu qui souhaite que soit restaurée l'Église, une, sainte, catholique et apostolique ».

3. Le cardinal Bea avait écrit à M. Pradervand : « Nous sommes certains que ces observateurs, non seulement nous aideront à comprendre

question de la liberté de conscience fut soulevée, et sur un plan assez universel [1].

Chaque jour les délégués se réunissaient à l'Université Johann Wolfgang Goethe en sessions plénières ou en sections d'études. Ces dernières, au nombre de quatre, diversifiaient le thème central. Ire section : *La re-création de l'homme.* Selon l'introducteur du sujet le prof. HROMADKA : « Dans le monde où nous vivons il faut accepter de suivre N. S. J. C. serviteur de tous. Malgré les changements dus à l'évolution de la société, l'homme reste fondamentalement le même. S'il l'ignore, l'Église doit le lui dire ». IIe section : *Renouveau du culte et du témoignage.* Le prof. TORRANCE a soutenu, avec raison nous semble-t-il, que « le Saint Esprit occupe actuellement une place trop réduite dans la prédication et dans la piété aussi bien de l'Église catholique romaine que des différentes Églises protestantes ». IIIe section : *Appel des Églises à l'Unité,* rapporteur C. H. Hwang (Formose) : Le problème des Églises, celui des organisations confessionnelles mondiales [2] et celui de l'opportunité de la formulation d'une confession de foi « œcuménique » ont été vivement débattus. La dernière section « *La rédemption du monde* » (rapporteur : Dr. J. C. Melelland (Canada), traitait des problèmes de « l'Église et du Monde » qui préoccupent aujourd'hui et de façon analogue l'Église catholique.

Chaque matin avait lieu une étude biblique d'un passage de l'Épître aux Romains. L'une des sessions plénières envisagea le problème de la FIXATION DE LA FÊTE DE PAQUES (2e ou 3e di-

plus pleinement les événements et la signification de cette importante rencontre de l'Alliance réformée mondiale, mais encore resserreront les liens fraternels qui existent entre l'Alliance et le Secrétariat pour l'unité des Chrétiens et avec l'Église catholique romaine ».

1. Plusieurs porte-parole d'Églises minoritaires, notamment des Églises d'Italie et d'Espagne, ont fait des déclarations nettement positives en ce qui concerne la liberté religieuse actuelle dans ces pays.

2. Il y avait là à vrai dire pour l'Alliance matière à un sérieux examen de conscieuce, en particulier, sur sa cohésion interne. Pour un commentaire un peu piquant sur la Conférence et la réalité concrète de l'Alliance : voir Pasteur A. FINET, *La XIXe Assemblée de l'Alliance Réformée, Francfort, 1964 ; Point de roses sans Épines,* dans *Réforme,* 22 août. Sur les relations avec le *COE,* M. Visser 't Hooft a déclaré à la Presse que les organisations confessionnelles devaient se garder de poursuivre leur propre « politique de puissance ». Il ne visait pas spécialement l'*ARM.*

manches d'avril). Le Secrétaire général M. Marcel PRADERVAND (Église de Vaud) a été réélu à l'unanimité tandis que le pasteur Wilhelm NIELSEN était élu président également à l'unanimité.

L'Assemblée a adopté un important RAPPORT sur les RELATIONS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE, où en se félicitant des signes de renouvellement au sein de l'Église Catholique et de la possibilité de trouver des solutions à des questions concrètes (mariages mixtes, baptême, prosélytisme, liberté) on recommande « patience et compréhension », mais aussi une disposition à se laisser poser des questions analogues à celles que l'on pose à l'Église catholique. On lira dans les *Notes et Documents* le texte de ce document, qui est d'autant plus remarquable qu'il est adopté par toutes les Églises Réformées. (Cf. l'article de M. Hébert Roux dans ce n° d'*Irénikon*).

ENTRE TOUS LES CHRÉTIENS. — Une importante CONFÉRENCE BIBLIQUE INTERNATIONALE s'est réunie au séminaire réformé de Driebergen (Pays Bas) en juin [1] : 70 ecclésiastiques de diverses dénominations chrétiennes ont conféré avec des membres des sociétés bibliques afin de resserrer les liens entre les Églises et les sociétés bibliques. Les Églises d'Asie et d'Afrique étaient représentées et ont fait preuve de vues progressistes sur les matières discutées. Les sociétés ne doivent plus se contenter de répandre la Bible mais s'assurer que celle-ci est comprise, en particulier en ajoutant des notes et des commentaires pour aider le lecteur. On a aussi demandé que les Apocryphes (deutérocanoniques) puissent être incorporés dans les Bibles. L'observateur catholique Mgr GROOT a souligné la nécessité pour les Églises chrétiennes d'établir entre elles aussi bien qu'avec les sociétés bibliques des rapports plus étroits pour faire face à une situation toute nouvelle dans le monde moderne. Le Cardinal ALFRINK a assisté à plusieurs des sessions. La plus importante des recommandations faites fut celle concernant des traductions acceptables pour toutes les Églises Chrétiennes, y compris les Ortho-

1. Cf. *SŒPI*, 2 juillet; *GEN*, 3 juillet.

doxes et les Catholiques romains, traductions d'un texte original de base reçu de tous.

Mouvement œcuménique. — Le COMITÉ EXÉCUTIF du C.O.E. qui s'était réuni en janvier à Odessa (URSS) a tenu sa SECONDE RÉUNION ANNUELLE du 27 au 31 juillet à l'Académie évangélique de TUTZING (à 40 km au S. O. de Munich) [1]. Les débats des seize membres présents du comité, ont été présidés par le Dr. FRANKLIN CLARK FRY, qui a ouvert les séances par un exposé d'ensemble. Quatre des six présidents du COE, membres *ex officio*, participaient : l'Archevêque JACOVOS d'Amérique, le pasteur NIEMÖLLER (président de l'Église de Hesse-Nassau), D. G. MOSES, principal du Collègue Hislop, à Nagpur (Inde) et M. Charles PARLIN, laïc méthodiste américain. Le Dr. VISSER'T HOOFT a fait un tour d'horizon et a notamment souligné l'accroissement récent des liens avec les Églises Orthodoxes [2].

A l'ordre du jour figuraient des discussions sur la liberté religieuse, et la question des relations avec l'Église Catholique où étaient envisagées certaines formes de coopération pratique. A propos des questions internationales, on souleva surtout le problème de Chypre et des déclarations furent publiées sur les tensions raciales, contre la ségrégation, notamment aux États-Unis et en Afrique du Sud. Préoccupé de la situation du Patriarcat œcuménique, le comité à « réaffirmé sa conviction que le maintien du patriarcat à Istanbul et le libre exercice de ses fonctions sont d'une grande importance pour l'Orthodoxie et le Mouvement œcuménique en général ».

Mais l'événement de ce comité exécutif fut la nomination, à l'unanimité, le 31 juillet, d'un successeur au Dr. Visser 't Hooft en la personne du Rév. PATRICK C. RODGER, membre de l'Église Épiscopale d'Écosse et secrétaire de Foi et Constitution. Le futur Secrétaire général nous est bien connu et *Irénikon* se félicite, ainsi que les œcuménistes catholiques, de cette nomi-

1. Cf. *SŒPI*, 6 août.
2. Le D[r]. Visser 't Hooft a annoncé la visite d'une délégation du COE à l'Église Orthodoxe de Bulgarie, ponr la seconde quinzaine de novembre.

nation à la prestigieuse succession du Dr Visser 't Hooft qui « pour beaucoup est simplement le C.O.E. »[1].

Né le 28 novembre 1920. Le Rev. P. Rodger a 43 ans. Originaire d'une famille presbytérienne d'Écosse, il devint anglican puis étudia la philologie à Paris, Oxford et Cambridge. Il fut ordonné diacre en 1949 et prêtre en 1950 dans l'Église épiscopale d'Écosse. De 1951 à 1954 il exerça un ministère auprès des étudiants de l'Université d'Édimbourg, et devint secrétaire d'études du Mouvement des Étudiants chrétiens. En 1961 il assuma au COE la charge de secrétaire exécutif du département Foi et Constitution, et on lui doit pour beaucoup la préparation de la Conférence de Montréal, à laquelle il se donna entièrement. Interprète durant la guerre, il connaît le russe et s'est rendu deux fois en URSS, en 1955 et l'an dernier. Un temps, il fut membre du *Fellowship* des Sts Alban et Serge, qui favorise le rapprochement anglican-orthodoxe. Ainsi est-il également tout désigné pour approfondir les contacts du COE avec l'Orthodoxie.

La nomination du Rev. P. Rodger deviendra effective au prochain Comité Central. Celui-ci — ainsi en a décidé le Comité exécutif — se tiendra du 11 au 21 janvier 1965 en Afrique à ÉPUGU, au Nigéria oriental, dont le gouverneur Sir Fr. Ibiam est l'un des présidents du C.O.E.

Du 15 au 27 août a eu lieu à AARHUS (Danemark) une RÉUNION PLÉNIÈRE de la COMMISSION FOI ET CONSTITUTION du COE, la première depuis Montréal. 150 participants étaient présents, dont 85 délégués de 82 Églises ainsi que des observateurs serbes et catholiques-romains. Elle était présidée par Paul MINEAR, de la Faculté de Yale. La conférence devait envisager les grandes lignes de l'activité de ce Département du COE durant les années à venir.

Le Dr. L. VISCHER, secrétaire du Département de Foi et

1. L'expression est du Rév. P. Rodger lui-même dans une interview au correspondant de l'*Alg. Handelsblad*, le 6 août. Il se rassurait d'ailleurs en pensant que le Dr. Visser t' Hooft le conseillerait et ne lui passerait la succession qu'en 1966 « au jour que nous avons fixé ensemble » et il ajoutait en riant : « Je pense que comme on a découvert qu'on ne pouvait trouver un autre Visser 't Hooft, on a simplement choisi quelqu'un dont personne n'avait jamais entendu parler ». Cf. *Persbureau der Ned. Herv. Kerh*, 15 août. La biographie de M. Rodger suffirait à elle seule à démentir ce trait d'humour écossais.

2. Cf. *SŒPI* 27 août.

Constitution, a donné l'alarme : « Nous ne pouvons continuer pendant des décades à parler de rencontres, dialogue, conversation et meilleure compréhension. A moins que n'interviennent des résultats concrets la joie au sein du COE se tournera en désappointement ». Après avoir proposé un Institut pour la recherche œcuménique à établir par le COE, et recommandé des conversations bilatérales, entre traditions différentes, dans des conférences régionales, M. Vischer a suggéré que les commissions d'études aient des mandats mieux définis, que les rapports soient présentés sous la forme de courtes thèses et parviennent à la commission du COE plutôt qu'aux grandes Conférences.

A propos de Vatican II le prof. SKYDSGAARD a noté que « bien évidemment les schémas adoptés par le Concile ne peuvent être que des compromis, moins satisfaisants (pour nous) que les meilleurs éléments de la pensée romaine. Mais si l'on accepte le principe d'une orientation nouvelle, on s'apercevra d'ici 25 ans que toutes les définitions actuelles seront périmées ». Il souligna également des aspects positifs du Concile. Au cours d'une autre séance furent étudiés divers PROJETS D'UNION organiques entre Églises et on souligna qu'il fallait que ces unions s'accompagnent d'un renouveau. La commission a enfin approuvé cinq PROJETS D'ÉTUDES : 1) la nature de l'unité ; 2) Christ, le Saint Esprit et le ministère ; 3) l'eucharistie comme sacrement de l'unité ; 4) le St Esprit, l'ordre de l'Église et son organisation ; 5) création nouvelle création et unité de l'Église, ce dernier point en relation avec l'extension du « domaine mental de l'homme moderne ». Les enquêtes de Foi et Constitution devront aussi porter sur l'étude des méthodes conciliaires dans l'Église primitive, la signification œcuménique des problèmes d'interprétation biblique, l'étude des rapports entre l'Église et le peuple Juif, la nature du diaconat etc. [2].

1. Sur les récentes négociations concernant les unions d'Églises, voir *Ecumenical Review*, juillet 1964, pp. 406-443.

2. En même temps que ce programme la commission a approuvé les sept règles suivantes : 1) décentraliser le travail régionalement et nationalement, dans toute la mesure du possible ; 2) participer de façon plus directe aux négociations d'union, lorsque la demande en est faite par les Églises intéressées ; 3) accroître la représentatiou orthodoxe dans l'ensemble des activités de Foi et Constitution ; 4) développer les contacts

La IV[e] CONFÉRENCE des ÉGLISES EUROPÉENNES de Nyborg, qui a été préparée par une série de consultations et qui doit entre autres envisager un remaniement de la Constitution de cette assemblée, présentera un aspect un peu singulier. Elle se tiendra du 5 au 10 octobre sur le navire danois « Bornholm », les délégués d'Allemagne orientale, n'ayant pu obtenir de visa pour pénétrer dans ce pays du NATO.

Quelques Articles :

Le n° 70 de *Verbum Caro* est consacré aux réunions des Dombes (1956-1963). René BEAUPÈRE : *Introduction* ; Maurice VILLAIN : *Histoire du groupe interconfessionnel des Dombes* ; Jean BOSC : *Qu'est pour nous l'œcuménisme ?* ; J. DE BACIOCCHI : *Essai de commentaire historique des Thèses* ; Henry BRUSTON : *Conclusion, point de vue protestant* ; Gustave MARTELET : *Conclusion, point de vue catholique* ; Jean-Louis LEUBA : *La Tradition et les Traditions ;* Pierre-Yves EMERY : *La Cène, une liturgie ou un sacrement ?*

Le n° d'avril de *Lutherische Rundschau (Lutheran World)* traite de la Fédération Luthérienne mondiale. Citons encore :

Nikos A. NISSIOTIS : *Is the Vatican Council Really ecumenical*, dans *Ecumenical Review*, juillet 1964, pp. 377 ; Lukas VISCHER : *Roman Catholic Ecumenism and the World Council of Churches*, Ibid. pp. 378-394, A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ : *Religious Liberty and the second Vatican Council*, Ibid. pp. 395-405. *The Roman Catholic Church and the Present Interconfessional Situation : Some Comments.* Ibid. 444-450.

Harold DE SOYA : *The Significance of the Vatican Council for Christian Unity* dans *Church Quarterly Review*, juillet-septembre 1964, pp. 313-320. L. STEPHEN-HODGE : *Prayer Book Revision (An Evangelical View)*, Ibid. pp. 321-329.

de dialogue avec les catholiques romains ; 5) développer les contacts et les dialogues avec les églises et milieux « évangéliques conservateurs » ; 6) tenir compte des besoins et des apports originaux des églises d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine et d'Océanie ; 7) tenir compte de ce que la compétence de Foi et Constitution se limite aux questions affectant directement l'unité chrétienne.

R. Stuart LOUDEN : *Confessionalism and Ecumenism*, dans *Scottish Journal of Theology*, juin pp. 199-210 ; John WILKINSON : *Apologetic aspects of the Virgin Birth of Jesus Christ*, Ibid. pp. 159-181.

H. FRIES : *The Ecclesiology of the Protestant Churches*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, printemps 1964, pp. 195-216 ; George A. LINDBECK : *The Ecclesiology of the Roman Catholic Church*. ibid. pp. 243-270 ; Heiko A. OBERMAN : *The Virgin Mary in Evangelical Perspective*, Ibid. pp. 271-298.

Hermann NOLTENSMEIER : *Zum Schriftverständnis Luthers und Calvins*, dans *Kirche in der Zeit*, août 1964, pp. 362-366.

René BEAUPÈRE : *LVIIe Synode national de l'Église Réformée de France*, dans *VUC*, mai-juin ; M. J. LE GUILLOU. *Pluralisme de la Tradition Catholique*, Ibid ; C. J. DUMONT : *A propos des mariages mixtes : VUC*, juillet-août.

Flaviu POPAN : *Il problema del concilio ecumenico nella teologia ortodossa romena d'oggi*, dans : *Acta philosophica et theoogica*. T. II, pp. 354-389, de la Societas academica dacoromana, Roma.

20 septembre 1964.

Notes et documents

L'Encyclique « Ecclesiam Suam ».

Le document est daté du 6 août, fête de la Transfiguration. Il est entièrement sous le signe de la réforme, du renouvellement, donc du concile de Vatican II. C'est un « message fraternel et familier », sans ambition « de dire du neuf et d'être complet », conscient de la nécessité d'un dialogue avec le monde d'aujourd'hui. « L'Église doit en ce moment réfléchir sur elle-même pour se confirmer dans la science des desseins divins sur elle-même, pour retrouver plus de lumière, une nonvelle énergie et une plus grande joie dans l'accomplissement de sa propre mission ». Car à l'époque actuelle l'humanité est en voie de grandes transformations, « tout cela, comme les vagues d'une mer, enveloppe et secoue l'Église » — d'où le besoin pour l'Église de s'affermir par une meilleure intelligence d'elle-même et de sa mission spécifique dans le monde. C'est le thème de la première partie de l'Encyclique, qui rappelle ici l'immense labeur théologique déjà accompli dans ce domaine en ces derniers temps et s'en félicite. Mais le mystère de l'Église doit être surtout un fait vécu, produisant dans l'âme le sens de l'Église lequel « pénètre le Chrétien grandi à l'école de la Parole divine, nourri de la grâce des sacrements et des inspirations ineffables du Paraclet, entraîné à la pratique des vertus évangéliques, pénétré de la culture et de la vie de la communauté de l'Église et profondément joyeux de se sentir revêtu du sacerdoce royal, qui appartient au peuple de Dieu ». Faire briller « ce sens tonifiant de l'Église », ce sera en particulier une nouvelle prise de conscience de ce qu'implique le baptême, considéré à l'exemple des Chrétiens de l'antiquité, comme une « illumination » projetant un jour nouveau sur notre vie terrestre. L'Église ne saurait demeurer inerte et indifférente aux changements du monde qui l'environne et qui « de mille manière influence sa conduite pratique et la soumet à *certaines conditions* ».

Au milieu de cette situation lourde de problèmes, le Concile apparaît comme un événement providentiel. S'il y a place pour une réforme, celle-ci aura la marque de la fidélité : il s'agira de servir et d'aimer l'Église « avec un sens averti de l'histoire et dans une humble recherche de la volonté de Dieu », car c'est Dieu qui assiste et qui guide l'Église, « alors même qu'il permet à la faiblesse humaine d'altérer plus ou moins la pureté de ses traits et la beauté de son action ».

Toute l'Encyclique est portée par un souffle fortement pastoral, exhortant au renouvellement — thème de la seconde partie — renouvellement qui est d'abord une conversion des cœurs. Elle met en garde contre le « naturalisme », le conformisme mené par la mentalité d'un monde de relativisme, « qui trouve à tout une justification » ; mais, d'autre part, elle le fait en encourageant et stimulant chez les fidèles « la vitalité toujours renaissante, l'attention constamment éveillée aux signes du temps, et l'ouverture indéfiniment jeune qui sache « vérifier toute chose et retenir ce qui est bon » (St Paul), en tout temps et en toute circonstance ».

* * *

La troisième partie, la plus longue du document papal, est consacrée au Dialogue. L'Église est distinguée du monde, mais cela ne signifie pas séparation, ni indifférence, ni crainte, ni mépris. L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit : elle se fait conversation. Cet aspect « fera l'objet d'une large étude particulière de la part du Concile œcuménique ». Entretemps l'Encyclique explique ce qu'il faut entendre par dialogue en tant qu'un « art de communication spirituelle » qui se distingue par quatre notes essentielles : la clarté, la douceur, la confiance, la prudence. Elle précise « qu'il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme ; le comprendre et autant que possible le respecter et, là où il le mérite, aller dans son sens ». « La dialectique de cet exercice de pensée et de patience nous fera découvrir des éléments de vérité également dans les opinions des autres ». Cet art n'est pas sans risques ; aussi « notre dialogue ne peut être une faiblesse vis-à-vis des engagements de notre Foi ». Ce sera au Concile d'indiquer quelques principes théoriques et pratiques à ce sujet. « L'Église doit être prête à soutenir le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté ». Une tâche aux dimensions formidables ! « L'Église sait la disproportion des statistiques entre ce qu'elle est et ce qu'est la population de la terre ; elle sait les limites de ses forces ; elle sait même ses humaines faiblesses et ses

propres fautes ». Et pourtant « elle se dresse sur les routes de l'histoire et elle dit aux hommes : J'ai ce que vous cherchez, ce qui vous manque ». Cela ne veut pas dire que « nous fermons les yeux sur le point où l'humanité en est réellement par rapport à l'Église catholique. Ce n'est pas le cas ; nous voyons très bien la situation concrète, et pour donner une idée sommaire des différentes positions, nous croyons pouvoir les distribuer comme en autant de cercles concentriques autour du centre où la main de Dieu Nous a placé ». Suivent alors des considérations sur l'universalité de la nature humaine, sur les athées, sur les religions non chrétiennes et l'on atteint ainsi au « cercle du monde le plus voisin de nous, celui qui s'appelle chrétien ». Ici est recommandé, comme bon et fécond pour le dialogue, le principe : « Mettons en évidence avant tout ce que nous avons de commun, avant de noter ce qui nous divise ». Certes, on ne pourrait transiger sur l'intégrité de la foi et sur les exigences de la charité. Mais malgré les obstacles, « l'Église catholique ne cessera de se rendre capable et digne, dans la prière et dans la pénitence, de la réconciliation désirée ». Ces paroles sont suivies d'un passage que nous voulons citer en entier :

> « Une pensée à cet égard Nous afflige, celle de voir que c'est précisément Nous, défenseurs de cette réconciliation, qui sommes considérés par beaucoup de nos frères séparés comme l'obstacle, à cause du primat d'honneur et de juridiction que le Christ a conféré à l'apôtre Pierre, et que Nous avons hérité de lui. Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Églises séparées avec l'Église catholique serait plus facile ? Nous vonlons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse ; et non seulement parce que sans le Pape l'Église catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif, de Pierre venant à manquer dans l'Église du Christ, l'unité se décomposerait ; et on chercherait en vain ensuite à la recomposer sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même : « Il y aurait dans l'Église autant de schismes qu'il y a de prêtres », écrit justement saint Jérôme (*Dial. contra Luciferianos*, nº 9 ; PL. 23, 173) ».

* * *

On sait que l'Encyclique, en particulier cette troisième partie

sur le Dialogue, a rencontré des réticences dans différents milieux non catholiques. On a dit et écrit que, malgré tout, elle est encore trop un monologue ; tout au plus se montre-t-on satisfait de la clarté et de l'honnêteté de ce monologue. Certes, on s'est réjoui aussi du simple fait que la notion de dialogue vient d'être propagée par un document romain de cette importance, et on se rend bien compte que le véritable dialogue ne s'apprend qu'en dialoguant. L'Encyclique elle-même d'ailleurs constitue une excellente occasion pour s'y mettre. Au sujet du dernier passage de l'Encyclique, que nous venons de transcrire, on pourrait s'étonner de la citation de saint Jérôme dans ce contexte. Une première réaction amènera tout naturellement à se demander pourquoi citer de telles paroles, lorsque l'Église catholique, aujourd'hui plus facilement que jadis, reconnaît qu'il y a des *Églises* en dehors de sa communion ; l'éparpillement que suggèrent les paroles citées ne s'est pas produit par exemple dans l'Orthodoxie orientale, et cela est reconnu par le Siège de Rome, dans son langage officiel et par ses actes (la rencontre de Jérusalem !). Mais une autre remarque est à faire ici et à plusieurs points de vue elle a son importance pour le dialogue : la citation dont la référence est donnée (PL 23, 173) n'est pas exacte et tout son contexte exprime justement ce dont les non catholiques, les Orthodoxes surtout, éprouvent l'absence dans l'Encyclique. La citation doit être : « Il y aura dans *les Églises* autant de schismes qu'il y a de prêtres » *(tot in Ecclesiis efficientur schismata quot sacerdotes)*. Tout le contexte de saint Jérôme indique qu'il s'agit ici d'Églises locales autour de leurs évêques. C'est à propos de ceux-ci que dans la même phrase il est dit d'abord : *Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet*, et cela sans aucune référence à la question de la primauté, question que, du reste, saint Jérôme n'ignore pas, comme l'on sait. Un tel usage d'un texte patristique est évidemment à éviter, mais nos anciens manuels sont là pour prouver comment autrefois on lisait souvent certains textes de l'antiquité chrétienne, et combien il est difficile, à l'intérieur d'une certaine tradition, de les lire plus objectivement (Nous voulons donner à cette dernière remarque une portée plus générale non seulement limitée au monde catholique). Toujours est-il que le sens donné au texte de saint Jérôme est caractéristique pour toute la perspective de l'Encyclique, comme d'ailleurs pour tout un courant dans l'ecclésiologie catholique. L'Encyclique ne voit qu'*une* grande Église universelle, où Rome, la Papauté, est le centre, et tout le reste autour d'elle en cercles concentriques, plus ou moins

éloignés d'elle. D'où le reproche de « suffisance » et de « paternalisme » qu'on lui a fait, reproche dont tout le monde sait qu'il ne s'adresse pas à une personne, mais à une façon de penser impliquant une façon d'agir qu'on redoute. La conscience d'une ecclésiologie de communion, de la communion des Églises, est par trop absente de l'Encyclique, et pourtant cela a été un fruit précieux de la réflexion de l'Église sur elle-même en ces derniers temps, jusqu'au concile inclus. Les évêques eux aussi sont des Pères, répèteront les Orthodoxes — ils sont aussi des Vicaires du Christ ; et cela est juste, c'est la tradition. Quand on y pense, et nos frères orientaux ne l'oublient jamais et défendent ces choses comme la prunelle de leurs yeux (l'œil de l'Église est l'évêque, selon le même traité de s. Jérôme), différentes tournures et différents accents de l'Encyclique ne pourront qu'étonner ; c'est ce qui s'est produit un peu partout. Et c'est regrettable, car ces sentiments ne font pas progresser dans le domaine œcuménique. Sans doute d'autres énoncés pontificaux ont-ils encore contribué à ces réticences. Quand il y a une brouille dans une famille, il sert de peu que le père aille en répétant qu'il est le chef et en rappelant ses pouvoirs. Il en sera ainsi à plus forte raison dans l'Église et entre les Églises, étant donné que la notion de paternité y est moins univoque que dans une famille naturelle, comme nous venons d'y faire allusion en mentionnant le ministère épiscopal.

* * *

Avant de passer au dialogue à l'intérieur de l'Église catholique romaine même, l'Encyclique a ce très beau passage :

> « Nous voulons implorer le souffle de l'Esprit Saint sur le « mouvement œcuménique » ; nous voulons répéter notre émotion et notre joie pour l'entrevue pleine de charité et non moins de nouvelle espérance que nous avons eue, à Jérusalem, avec le patriarche Athénagore ; nous voulons saluer avec respect et avec reconnaissance l'intervention de tant de représentants des Églises séparées au second Concile œcuménique du Vatican ; nous voulons assurer encore une fois que nous considérons avec attention et religieux intérêt les phénomènes spirituels ayant rapport au problème de l'Unité qui intéressent des personnes, des groupes et des communautés dotés d'une vie religieuse vivante et noble. Avec amour, avec respect, nous saluons tous ces chrétiens, dans l'attente de pouvoir encore

mieux, dans le dialogue de la sincérité et de l'amour, promouvoir avec eux la cause du Christ et de l'unité voulue par lui pour son Église ».

En terminant sa première Encyclique, le Saint Père s'adresse encore une fois aux évêques, les destinataires proprement dits de ce message, en les encourageant dans le travail qui les attend et qui « ne finit jamais » : « Tel est le devoir ordinaire de notre ministère, vénérés frères, et aujourd'hui tout nous invite à le remplir de manière neuve, vigilante, intense ». Nous l'avons dit, tout ce document est porté par un souffle pastoral puissant. Or, cela donne une grande confiance, car « l'Esprit souffle où il veut ».

D. T. S.

Alliance réformée mondiale.

RAPPORT DU COMITÉ SUR LE CATHOLICISME ROMAIN (Comité 7) 13 août 1964.

L'Assemblée de l'Alliance réformée mondiale se réunit en un temps où le Saint-Esprit est manifestement à l'œuvre parmi toutes les Églises pour les conduire ensemble dans des voies qui offrent une signification nouvelle. Si dans le passé nos relations avec certaines branches de l'Église chrétienne ont été rares, nous nous reconnaissons maintenant avec joie engagés dans de nombreux contacts œcuméniques nouveaux. Pour des raisons historiques, et à cause de l'influence mondiale de l'Église catholique romaine, les relations nouvelles qui s'établissent entre elle et les autres Églises chrétiennes revêtent aujourd'hui un sens particulier.

I. Le « nouveau climat » et ses conséquences.

1) En premier lieu nous sommes reconnaissants pour le « nouveau climat » et nous nous réjouissons avec nos frères catholiques romains des signes de renouveau qui se manifestent au sein de cette Église. D'ores et déjà on peut en observer les conséquences suivantes :

a) Des rapports de bonne volonté au lieu de l'antagonisme et de l'isolement ;

b) Des occasions de dialogue sur des sujets tels que :

la nature de l'Évangile
la nature de l'Église, son culte et sa mission
la relation entre Écriture et tradition
la conception de l'œcuménisme
le sens d'une vie chrétienne engagée dans un monde sécularisé.

c) Des domaines où la coopération s'établit alors qu'elle était jusque là impossible, en particulier en matière de liberté religieuse, de relations raciales et de paix.

d) La possibilité, à mesure que se crée une meilleure compréhension et une confiance mutuelles, de chercher ensemble des solutions aux problèmes qui depuis longtemps provoquent des désaccords et des difficultés : par exemple, les mariages mixtes, le prosélytisme, le rebaptême et la liberté pour les Églises d'accomplir leur mission en proclamant l'Évangile dans toutes les parties du monde.

2) Nous croyons qu'un tel dialogue peut être réellement l'œuvre du Saint-Esprit travaillant au progrès de l'Église *tout entière*. Nous avons néanmoins la conviction que notre nouvelle rencontre ne se révèlera finalement fructueuse que si de part et d'autre nous sommes pleinement fidèles à l'héritage qui nous vient de Jésus-Christ et par-dessus tout si nous obéissons à la Parole de Dieu. Nous devons tous confesser, protestants aussi bien que catholiques, que nous n'avons pas toujours prêché la seule Parole dans sa pureté et sa plénitude. Nous n'avons pas non plus toujours rendu témoignage comme nous aurions dû le faire dans notre vie quotidienne à la puissance transformatrice de l'Évangile en obéissant à la volonté de Dieu.

3) Nous saluons les progrès déjà réalisés par une plus grande compréhension dans les domaines tels que l'autorité des Écritures, la nature de l'Église, la place de la liturgie et le rôle des laïcs. Nous croyons que de part et d'autre l'Église catholique romaine et les Églises réformées doivent être prêtes à réévaluer et modifier certaines traditions à la lumière d'une plus profonde compréhension des Écritures ; et si nous invitons l'Église catholique romaine à poursuivre avec nous sa réflexion et son propre examen, nous reconnaissons par là même qu'une telle invitation à l'Église romaine exige de notre part l'examen de notre propre ecclésiologie et de notre comportement pratique.

II. L'intérêt pour l'œcuménisme et l'unité.

Nous saluons également l'intérêt nouveau au sein de l'Église catholique romaine pour l'œcuménisme et la cause de l'unité entre les Églises, tel qu'il nous apparaît dans les deux premières sessions du Concile du Vatican. La présence des observateurs délégués des autres Églises chrétiennes a été un geste de bonne volonté et un signe manifeste de sincérité de la part de l'Église catholique romaine. C'est également une source de satisfaction et de profit pour nous d'avoir dans l'assemblée de l'Alliance réformée mondiale des observateurs officiellement envoyés par l'Église catholique romaine, comme il y en a eu à la troisième Assemblée et au Comité central du Conseil œcuménique des Églises. Nous sommes attentifs à l'évolution future de l'Église catholique romaine dans sa conception de l'œcuménisme et nous attendons avec espérance le jour où elle s'estimera en mesure de participer plus largement à ce mouvement qui s'est développé entre les autres Églises chrétiennes, spécialement au cours des cinquante dernières années et qui reste si dynamique.

A mesure que le mouvement œcuménique devient plus christocentrique, les Églises se trouveront inévitablement elles-mêmes dans une nouvelle relation. L'unité que nous croyons que le Christ veut et pour laquelle nous prions ensemble ne peut être réalisée sans un renouveau de l'Église ; elle ne peut être envisagée ou atteinte pour elle-même, mais « afin que le monde croie ».

On ne saurait servir la cause de l'unité en ignorant ou en mettant simplement de côté les très grandes différences qui existent entre nous, soit dans la façon de comprendre la sainte Église universelle, soit dans d'autres articles fondamentaux de la foi. Toutefois, nous reconnaissons qu'il y a un certain progrès dans le fait que l'Église catholique romaine reconnaît les autres chrétiens comme des frères, bien qu'ils soient séparés, et les Églises auxquelles nous appartenons comme une partie importante de la famille chrétienne. Bien que nous ne concevions pas l'unité chrétienne dans les mêmes termes que nos frères catholiques romains, nous pouvons et nous devons nous joindre à eux dans la prière pour que l'unité de l'Église se réalise quand Dieu le voudra et par les moyens qu'il voudra.

III. Quelques réflexions.

1) L'Alliance peut aider ses Églises membres à comprendre le dialogue et à y participer :

a) en mettant à leur disposition plus d'informations sur ce qui se passe actuellement dans l'Église catholique romaine et en communiquant à ces Églises les rapports et les remarques de nos observateurs au deuxième Concile du Vatican.

b) en exposant clairement les problèmes et les questions posées par le dialogue catholique-protestant.

c) en assurant autant que possible la représentation des diverses parties du monde dans le choix des observateurs officiels du Concile du Vatican.

2) Nous reconnaissons la place prépondérante (leadership) du Conseil œcuménique des Églises dans ce domaine et nous l'encourageons à continuer son action spécifique au nom de toutes les Églises. Nous sommes reconnaissants envers le Conseil œcuménique de ce qu'il a situé le dialogue entre catholiques et protestants dans le contexte plus large d'une nouvelle compréhension entre les diverses branches de l'Église chrétienne et nous nous félicitons des contacts croissants avec les Églises orthodoxe, luthérienne, anglicane et libres.

3) Nous reconnaissons que sur certains sujets ni l'Alliance ni le Conseil œcuménique ne sont autorisés à parler au nom des Églises (en matière de dogme, de doctrine ou d'ecclésiologie) et que tout mouvement éventuel vers l'unité exige nécessairement une conversation d'Église à Église.

4) Tout en nous réjouissant de l'ouverture de beaucoup de nos frères catholiques romains à une nouvelle compréhension de la vérité et à de nouvelles relations, nous devons aussi préparer nos esprits et nos cœurs à accueillir de nouvelles certitudes et les possibilités qui s'offrent plus largement à nous.

Nous devons donc nous demander si nous sommes prêts à engager un dialogue utile avec nos frères catholiques romains. Connaissons-nous nos propres convictions de manière à pouvoir les communiquer? Avons-nous la volonté de nous engager dans un débat fructueux ? Avons-nous les aptitudes requises pour nous engager dans de tels débats et y faire participer nos Églises ? Sommes-nous assez fermes pour maintenir la vérité que nous avons déjà reçue tout en étant capables de nous ouvrir à une nouvelle compréhension ?

5) De même que nous interrogeons l'Église romaine et souhaitons des réformes dans la vie de cette Église, nous devons également nous laisser interroger sur les questions concernant les Églises réformées. Nous ne devons pas craindre le dialogue, mais nous

devons être les véritables héritiers de la Réformation en acceptant de nous laisser mettre en question par elle dans nos propres Églises.

6) Nous devons réaliser qu'il y a un réel facteur de risque dans une telle rencontre avec l'Église catholique romaine. Certaines de nos Églises souffrent encore à cause des limites qui leur ont été imposées dans le passé et continuent de l'être. Ces Églises ne peuvent pas facilement oublier la souffrance et les injustices du passé et même du présent. Nous courons donc le risque d'être mal compris et de provoquer du trouble tant dans l'Église catholique romaine que dans notre propre famille. Pour cette raison une double mesure de pardon, de patience et de compréhension nous est nécessaire.

7) Nous devons encourager les Églises membres à attirer l'attention de chaque Église locale au sujet des relations entre catholiques et protestants au moins sur les points suivants :

— exhorter les fidèles à écarter toute complaisance en soi-même, méfiance ou préjugé.
— les conditions dans lesquelles il y a lieu de participer lorsque c'est possible à des expériences acceptables de part et d'autre en ce qui concerne la prière commune.
— créer de petits groupes d'étude avec les membres qualifiés des deux Églises.
— travailler ensemble au progrès social.
— prier.

8) Enfin, nous devons toujours nous rappeler que notre premier devoir de chrétiens, tant protestants que catholiques, est de proclamer l'Évangile de Jésus-Christ pour la rédemption du monde. Dans cette nouvelle perspective, nous demandons l'Assistance du Saint-Esprit sans la puissance duquel tous nos efforts de réconciliation resteront vains.

Allocution prononcée par l'Archevêque de Cantorbéry Dr. Ramsey lors du jubilé de l'Abbaye anglicane de Nashdom.

C'est un privilège pour moi que de m'associer aujourd'hui aux nombreux hôtes de Nashdom, en rendant grâce pour S. Benoît, pour la vie bénédictine au cours de quatorze siècles, ainsi que pour cette même vie dans le cadre de notre Communion Anglicane.

Ce fut un moment historique plus important qu'on aurait pu l'imaginer, lorsque, entre 580 et 590, les Lombards assiégeant le Mont Cassin, les moines bénédictins se réfugièrent à Rome. Le sens de leur vie impressionna profondément le Pape Grégoire et ainsi par la suite la règle bénédictine se répandit dans tous les monastères de l'Occident. Quel fut le secret de cette influence de S. Benoît si profonde et si étendue ?

N'était-ce pas le fait que ce qu'il enseignait était, au fond, non seulement un idéal et une règle pour des moines, mais une manière de vivre en chrétien, une espèce de théologie, une voie d'accès vers Dieu, concernant tous les Chrétiens, où qu'ils se trouvent, et quelle que soit leur vocation ? Et ce qui fut admirable, c'était que la Chrétienté bénéficia d'une empreinte si profonde non en raison d'un ouvrage théologique, d'un grand traité de spiritualité ou d'une prédication missionnaire, mais grâce à un petit livre de règles relatives à la vie monastique. Mais soyons plus précis. Le monachisme primitif fut marqué par l'aspiration des âmes à la perfection, à la vision de Dieu dans une vie de renoncement, dont le but final était d'atteindre à cette perfection et à la vision céleste. Mais on aurait pu demeurer satisfait de soi-même dans cette quête du ciel et le demeurer dans l'aspiration même à s'unir à Dieu. Comme l'évêque Kirk le répétait il peut y avoir une espèce d'hédonisme spirituel, même dans la recherche du renoncement.

Or St Benoît a renoncé au monde de manière à en refaire la découverte. L'Abbé Herwegen de Maria Laach, dans une des plus brillantes études modernes sur S. Benoît, souligne ce fait : Parlant de S. Benoît, au temps où il vivait en ermite dans sa grotte, l'Abbé Herwegen écrit : « Dans ses relations avec les paysans sabins il a rapidement découvert non seulement le péché et la tristesse, mais également la joie innocente et un bonheur authentique. Tout n'était pas mauvais dans le monde ; il y avait aussi beaucoup de bien et de beau. Ce n'est pas sans raison que S. Benoît appelle l'office divin « louange du Créateur ».

Et pour S. Benoît et ses moines la voie vers Dieu s'opérait dans et par la communauté. Que l'homme s'oublie lui-même dans la vie commune de la fraternité, dans le travail que les frères font en commun, dans la liturgie et l'office divin, et tout cela comme offrande en retour à Dieu le Créateur, source de la vie, de tous les biens et de toutes les activités.

Et la découverte de Dieu dans la vie commune des frères impliquait cette grande importance que les moines bénédictins attachent

à la « stabilitas loci » : il ne faut pas errer d'un endroit à l'autre à la recherche du Ciel, mais il faut rester dans une famille, au même endroit, là où tout ce qui se trouve appartient au Seigneur et lui est rendn en tant qu'à l'auteur et donateur de tout bien.

L'expression de Churchill « combien rarement dans l'Histoire beaucoup ont dû tant à si peu », s'applique particulièrement aux débnts de l'histoire bénédictine. En d'autres termes, Dieu a fait part à la chrétienté occidentale, par l'intermédiaire des moines bénédictins, de certains dons merveilleux ou d'un accès bien plus direct à ces mêmes dons. Ces dons, quels sont-ils ? En premier lieu la conception de l'Église comme « totus Christus corpus et caput ». Cette vue s'affirma particulièrement dans la doctrine de S. Augustin et nulle part davantage que dans ses grands commentaires sur les psaumes. « Le Christ prie pour nous, comme notre prêtre ; il prie en nous comme notre Tête ; nous le prions comme notre Dieu : reconnaissons donc nos paroles en Lui, ses paroles en nous ». Tel était l'enseignement de S. Augustin : La prière de la famille chrétienne est la prière du Christ priant dans son Corps mystique.

Mais pratiquement ce furent les Bénédictins qui s'emparèrent au cours des siècles de cette vérité, à savoir la totalité du mystère du Christ dans son Église qui est son Corps. Et nous avons vu la doctrine sur le sacrifice, la présence du Seigneur, la prière et la vie liturgique s'égarer pour avoir perdu contact avec la doctrine du « totus Christus » que les Bénédictins ont fermement maintenue au cours des siècles, s'en inspirant dans leurs écrits et dans leur vie.

Le second don fait à la Chrétienté par l'intermédiaire des Bénédictins, nous le voyons dans la compréhension qu'ils eurent du rythme du travail et de la prière dans la vie chrétienne. Ce rythme était inhérent à la nature même du Christianisme dès ses débuts. Mais combien de déviations à relever dans ce domaine : recherche du ciel par un faux dualisme, ou action de l'homme dans le monde, aboutissant à une sorte d'activisme faisant du culte plutôt un élément subsidiaire et subordonné que le vrai but ! La tradition bénédictine témoigna ainsi, non pas seulement d'une règle particulière pour les moines, mais, à une échelle beaucoup plus vaste, de l'importance du travail et du culte comme faisant partie de l'essence même du Christianisme.

Une des conséquences pratiques des erreurs mentionnées fut que la tendance à considérer la contemplation de Dieu par une âme chrétienne comme quelque chose de très élevé, accessible

uniquement aux âmes avancées et mystiques et non aux chrétiens ordinaires militant sur terre, n'a été que trop fréquente dans la mentalité chrétienne. La conception bénédictine n'a pas cessé de témoigner que la prière et la contemplation peut être pratiquée en chaque âme d'homme, de femme et d'enfant, décidée à lutter.

Et pourquoi ? Parce qu'étant donné que toute la vie d'un Chrétien est un chemin vers Dieu au milieu de la vie présente, l'âme peut atteindre Dieu si elle a faim de Lui et Le désire. Et la prière peut émaner non de l'intellect, mais du « tréfonds de l'âme » pour reprendre l'expression favorite d'Augustin Baker.

En troisième lieu, ce sont les moines bénédictins qui ont donné à l'Occident une organisation modèle du culte pour tous les Chrétiens, pour toute l'Église. Cette affirmation n'est guère exagérée. La triade de la liturgie, de l'office divin et de la prière personnelle fut propagée expressément par les Bénédictins. Mais cela ne fait-il pas partie de l'essence même de la vie et du culte chrétien ? Liturgie : mémorial de la mort du Seigneur et banquet du pain des Anges, offrande de la vie chrétienne par le Christ, notre grand Pontife ; Office divin : la famille chrétienne nourrissant son âme de l'Écriture — *lectio divina* — et offrant en réponse sa louange, dans la même langue scripturaire (l'office divin n'est-il pas la prière et la louange de la famille chrétienne dans et par la sainte Écriture elle-même ?) ; prière privée enfin, qu'est-elle sinon l'âme chrétienne centrée sur la liturgie, faisant ses délices de l'office scripturaire, et y participant à la façon dont seule une âme chrétienne créée par Dieu peut agir, participant à l'action de grâce, à l'adoration, à la supplication.

Les réformateurs liturgiques s'égareront s'ils perdent de vue le fait que cette triade fondamentale, liturgie, office, prière, au sujet de laquelle nous pouvons tant apprendre des Bénédictins, appartient en fait à l'essence même de l'Évangile et de l'Église. C'est ainsi que l'idéal bénédictin se trouve en fait à la base du Book of Common Prayer, ou l'on trouve la même triade : liturgie, office et prière privée — pour la joie de nous tous. Et quand nous nous mettrons comme nous devrons nous y mettre, à réformer et à simplifier le *Prayer Book*, ne le réformons ni ne le simplifions de façon à créer une pièce confuse où se trouverait obscurcie cette trilogie. Que la simplification soit de nature au contraire à la faire ressortir au yeux des chrétiens de notre génération et des générations futures.

Nous rendons grâce à Dieu de nous avoir donné S. Benoît et par lui la vie bénédictine à travers les siècles. Aujourd'hui nous le remercions encore pour la renaissance et la persistance de cette

vie bénédictine dans notre communion anglicane. De fait la vie et l'esprit bénédictins nous ramènent historiquement très près des racines de la Mission de l'Église dans ce pays et spirituellement très près de ce qui est à la base de notre comportement anglican et de notre *Prayer Book*. Par là nous ne prétendons pas que le moine de Nashdom soit le représentant le plus typique du clergé anglican. Nous voulons dire que l'esprit bénédictin et celui du *Prayer Book* anglican sont très proches l'un de l'autre historiquement et spirituellement.

Que la célébration d'aujourd'hui apporte une plus grande compréhension entre les Bénédictins et la Communion anglicane. Que la Communion anglicane réalise davantage ce que la vie bénédictine a été et est encore dans la Chrétienté. Et que les Bénédictins de leur côté fassent tout ce qu'ils peuvent pour se faire comprendre à l'intérieur de la Communion anglicane, se souvenant de ce que parmi nous, gens de langue anglaise, il y en a très peu qui, même dans les anciennes universités, se soient familiarisés avec les anciennes langues classiques !

Mais je ne voudrais pas parler uniquement pour les Anglicans. La journée d'aujourd'hui à une signification œcuménique ; et je suis l'un des hôtes représentant différentes confessions chrétiennes. Il y a ici aujourd'hui des membres de nos Églises anglaises libres qui, je pense, sont conscients de leur parenté avec S. Benoît dans cet amour ardent de la Sainte Écriture qu'ils ont en commun avec lui. Et il y a aussi des Chrétiens de l'obédience romaine, des Chrétiens de la grande et sainte Église orthodoxe, des chrétiens quakers — et je crains que cette énumération ne soit pas complète.

Il est impossible de surestimer la signification œcuménique de la vie bénédictine. C'est finalement une vie chrétienne antérieure au Moyen Age, à la scolastique, antérieure à la Réforme, une vie chrétienne pour laquelle la liturgie, l'Écriture sainte et les Pères étaient tout, et dans laquelle l'Orient et l'Occident se rencontrent et se retrouvent. N'est-il pas vrai en effet que S. Benoît s'est emparé de la tradition de la spiritualité orientale telle qu'elle était au début, lui donnant la forme et la figure que l'Occident réclamait ?

Et ainsi la vérité et la voie, dans laquelle les moines bénédictins vivent et meurent sont, dans leur essence, les mêmes que celles auxquelles tous les Chrétiens sont appelés selon leur vocation. Et cela implique une merveilleuse catholicité. Nous en remercions Dieu. Nous lui demandons de nous aider à nous apprendre quelque

chose de cette voie conduisant vers lui et que lui-même nous a ouverte.

Et notre prière pour Nashdom, pour le Prieuré de S. Grégoire aux États-Unis, pour les Bénédictins de partout peut être formulée dans les termes du chapitre 72 : « Nul ne recherchera ce qu'il juge utile pour soi mais bien plutot ce qui l'est pour autrui. Ils se rendront chastement les devoirs de la charité fraternelle. Ils auront pour Dieu une crainte inspirée par l'amour ; ils auront pour leur abbé une dilection humble et sincère. Ils ne préféreront absolument rien au Christ, lequel daigne nous conduire tous ensemble à la vie éternelle ».

Le Congrès liturgique de Saint-Serge en 1964.

La onzième semaine liturgique de l'Institut orthodoxe de Saint-Serge à Paris a eu lieu du 30 juin au 3 juillet dernier, sous la présidence de Mgr l'évêque Cassien recteur de l'Institut. Le congrès a été honoré de la présence de Mgr Mélétios métropolite de France et de Mgr Méthodios évêque titulaire de Campanie.

Voici quels furent les orateurs : le Prof. J.J. von Allmen, *La célébration de Noël d'après les livres liturgiques réformés actuels ;* D.B. Botte, O.S.B., *Maranatha ;* le Rev. H.R.T. Brandreth, O.G.S., *Hymnographie de Noël en Angleterre ;* Évêque Cassien, *La manifestation de la Gloire du Christ dans l'évangile de saint Jean ;* D.M. Coquin, O.S.B., *La bénédiction de l'eau, la nuit de l'Épiphanie en Égypte ;* le R.P. I. Dalmais, O.P., *Eschatologie et Parousie dans les liturgies syriennes ;* le R.P. J. Daniélou, S.J., « *Épiphaneia* » *dans la Bible et l'ancienne littérature chrétienne ;* le R.P. A.-M. Dubarle, O.P., *La manifestation théophanique de Dieu dans la liturgie d'Israël ;* le Prof. Balthasar Fischer, *Die Psalmodie der Sonntagsmessen nach Epiphanie im Missale romanum ;* le Prof. André Grabar, *L'Iconographie de la Parousie ;* M. l'abbé Hruby, *Messianisme et eschatologie dans la tradition rabbinique ;* le R.P. Élie Mélia, *Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël ;* M. l'abbé J. Mossay, *Noël et Épiphanie en Cappadoce au IVe siècle ;* D.A. Renoux, O.S.B., *L'Épiphanie à Jérusalem au IVe et Ve siècles ;* le Prof. E. Theodoron, *Johannes Chrysostomos und das Weihnachtsfest ;* le Prof. Cyrille Vogel, *La Croix escato-*

logique ; Melle Hélène WERTHEMANN, *Les cantiques de l'Avent dans l'Église protestante*.

Signalons que les Éditions du Cerf ont accepté de se charger encore de la publication des conférences de cette année. Comme thème de la prochaine session, on a proposé la célébration eucharistique.

Bibliographie

I. ŒCUMÉNISME ET CONCILE

Gustave Thils. — Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique. (Bibl. Ephemeridum Theol. Lovaniensium, vol. VIII). Paris, Desclée de Brouwer — Louvaiu, Warny, 1962 ; in-8, 338 p.

Une première édition de cet ouvrage avait paru en 1955 (Cfr *Irénikon*, 1955, p. 247 sv.), devançant alors l'intérêt que l'Église catholique manifesterait un jour pour l'œcuménisme dont l'idée était encore suspecte. Titulaire d'une chaire à la Faculté de théologie à l'université de Louvain, l'A. avait réussi à construire pour ses élèves un ensemble de chapitres cohérents d'histoire et de doctrine autour du fait œcuménique de notre siècle. C'est ce qui nous avait valu cet ouvrage. La deuxième édition, qui comporte 80 pages en plus, s'est, d'une part, augmentée des données relatives aux événements qui se sont produits depuis lors dans l'ordre des faits, et une amélioration des chapitres doctrinaux correspondant à l'ouverture progressive des idées. C'est au Conseil œcuménique des Églises que ce volume est avant tout consacré. D'autre part, le chapitre intitulé dans la 1re édition « La théologie œcuménique » a été retranché de la présente, l'A. l'ayant fait paraître à part il y a quatre ans en un ouvrage renouvelé et dont le très grand mérite a été relaté ici même (Cfr *Irén.*, 1961, p. 104). Il faudra donc s'y reporter pour retrouver toute sa pensée. Cette histoire doctrinale se lit facilement. Elle n'est pas une initiation et suppose un lecteur déjà informé, cherchant à pénétrer les raisons profondes du sujet. — Petite erreur à corriger : ce n'est pas le patriarche de Constantinople qui a envoyé l'encyclique de 1920 (p. 84), le patriarcat était alors vacant, mais les douze métropolites du Phanar, conduits par le *locum tenens*. D. O. R.

Yves M. J. Congar. — Chrétiens en dialogue (Contributions catholiques à l'œcuménisme) (Coll. « Unam Sanctam », 50). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-8, LXIV-580 p.

Ce magnifique ouvrage, qui a été célébré par une fête en tant que « cinquautième » de la collectiou *Unam Sanctam*, a recueilli les éloges de beaucoup d'amis de la littérature religieuse. Son auteur, le P. Congar, fondateur et directeur de la collection depuis qu'il y avait fait paraître (vol. I) en 1937 son *Chrétiens désunis*, a retracé ici dans une longue introduction, sa vocation et sa carrière œcuméniste en des pages pas-

sionnantes ; les luttes n'y ont pas manqué, et les difficultés de tout genre ont voisiné avec les succès. Ces quelque cinquante pages d'autobiographie font l'intérêt majeur du volume, étant donné que celui-ci ne fait que reprendre les meilleures études de l'A. publiées de-ci de-là sur les questions d'œcuménisme. L'ouvrage est intitulé « Chrétien en dialogue », terme qui a été propagé surtout depuis quelques années par le P. Congar lui-même, et en est venn à signifier une des principales fonctions de la pastorale d'aujourd'hui. Paul VI l'a repris dans la II[e] partie de sa récente et première encyclique *Ecclesiam suam*. Les travaux sont groupés ici sous 6 titres : 1. Le Mouvement et le travail œcuménique ; 2. Études (4 articles sur des sujets divers n'entrant pas dans les autres parties) ; 3. Orthodoxie ; 4. Anglicanisme ; 5. Protestantisme ; 6. Israël. En plus des 27 études reproduites ici, l'A. a ajouté parmi les riches index une liste de plus de cent articles dus à sa plume sur le même sujet, et qui n'ont pas été repris ainsi que de presque autant de notices parues dans l'Encyclopédie « Catholicisme ».

C'est ainsi que paraît le quatrième tome — ils sont tous volumiueux — des *opera minora* du P. Congar (cfr pour les trois premiers *Irén.*, 1964, n[o] 1, p. 146-148). D. O. R.

W. A. Visser't Hooft. — L'Église face au syncrétisme. Trad. de l'anglais par A. Péry. Coll. œcuménique, 2). Genève, Labor et Fides, 1964, in-8, 172 p.

Il fant d'abord présenter cette nouvelle collection, appelée tout simplement « Collection œcuménique », et dirigée par le pasteur J. G. Bodmer, président de la Commission œcuménique de l'Église nationale protestante de Genève. Celui-ci nous avait donné au lendemain de New Delhi, avec la collaboration de sa femme, un excellent petit ouvrage qui était le prélude de cette collection nouvelle, quoique d'une présentation typographique un peu différente (Labor et Fides, in-8, 1962, 172 p.) : *New Delhi, Assemblée œcuménique des Églises* était non seulement un reportage de la III[e] Assemblée, mais en même temps une histoire en raccourci de tout le mouvement, avec la meillenre mise au point peut-être qu'on ait eue sur les événements récents.

Ce volume du Secrétaire général du Conseil œcuménique est une œuvre magistrale. Il paraît au moment où vient d'être créé à Rome un Secrétariat pour les religions non chrétiennes, et un de ses derniers sous-titres est : « Quelle doit être notre attitude envers les religions ? » Le remarquable chapitre du début « Le syncrétisme autrefois et aujourd'hui » donne le vertige. Qu'est-ce que la foi chrétienne, dans l'amalgame des religions et des tendances modernes ? La réponse des pages qui suivent est absolument nette. On ne peut répondre au message du Christ que par *oui* ou *non* (p. 63). L'A. combat rigoureusement tous ceux — et combien de chrétiens ne pensent-ils pas ainsi — qui considèrent le christianisme comme « une espèce » du « genre religieux ». « S'il en est ainsi, dit-il, cela veut dire que la religion est universelle et que le christianisme n'est qu'une expression particulière de cette manifestation » (p. 125). Le mouvement œcuménique apparaît, dans le dernier chapitre, comme opposé à tout genre de syncrétisme, et son attitude dans le courant missionnaire est, à ce point de vue, on ne peut plus affirmative. D. O. R.

Karl Stürmer. — Konzilien und Ökumenische Kirchen-Versammlungen. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1962 ; in-8, 516 p.

Francis Dvornik. — Histoire des conciles. Paris, Éd. du Seuil, 1962 ; in-8, p. 196 p.

I. Ortiz de Urbina. — Nicée et Constantinople. (Coll. Histoire des conciles œcuméniques), Paris, Éd. de l'Orante, 1963 ; in-8, 312 p.

P.-Th. Camelot. — Éphèse et Chalcédoine. (Même Coll., 2) Ibid., 1962 ; in-8, 256 p.

La littérature conciliaire est devenue aujourd'hui tellement abondante qu'il est nécessaire, pour la mentionner, de s'en tenir à de courtes notices qu'on peut avantageusement grouper par genres. Les quatre ouvrages cités ici concernent les conciles du passé.

L'œuvre de K. Stürmer retrace, du point de vue d'nn historien luthérien, une esquisse objective de tous les grands conciles depuis celui de Jérusalem jusqu'à Vatican I, (le concile de Trente comprend à lui seul plus de pages que les sept premiers), en y joignant, par un raccord symptomatique, toute l'histoire des Assemblées du mouvement œcuménique moderne. Ce livre est de consultation agréable, facilitée par une nomenclature des faits avant chaque chapitre. La littérature en est exclusivement de langue allemande, sauf quelques ouvrages fondamentanx en latin. C'est ce qui a fait omettre par ex. par l'A. — lacune regrettable — le livre si important de R. Aubert sur Pie IX et le Concile dans la collection Fliche et Martin.

Le petit ouvrage de Dvornik est une vnlgarisation d'un autre genre. Nous l'avions mentionné déjà dans une recension antérieure lors de la parution de l'original anglais (*Irén.*, 1961, p. 504).

Quant à « l'Histoire des conciles œcuméniques », en cours de parution, elle se révèle une œuvre de valeur. Son but est de donner à l'intellectuel religieux une information solide, puisée aux meilleurs sources et tenue au courant de tous les travaux récents. Elle a été entreprise par des Pères de la Compagnie de Jésus (Dumeige, Bacht, Lecler, Ortiz de Urbina), et fait appel à des collaborateurs variés ; elle comportera plusieurs volumes. Les deux volumes que nous relevons ici, *Nicée et Constantinople* (vol. I) par I. Ortiz de Urbina, *Éphèse et Chalcédoine* (vol. II) par le P. Camelot, O. P., épuisent déjà la première tranche, celle des conciles auxquels on s'accorde en général à reconnaître une primauté sur les autres, en raison des importantes doctrines de la foi qui y ont été définies. Chaque tome comprend, outre une histoire des conciles en question, une abondante série de textes et des orientations bibliographiques. Nous nous étonnons qu'après les travaux récents le P. O. de U. continue à mettre en doute l'existence du concile d'Antioche de 324-325 (p. 43). D'autre part, ce livre excellent, qui est très au point sur les débats doctrinaux, attribue de façon décisive notre symbole au concile de Constantinople de 351, au point de l'appeler tout simplement « symbole de Constantinople ». Moins bon ce qui est dit du canon 3 de Cp.

Le P. Camelot présente un exposé sobre, précis et vivant des deux conciles christologiques du V[e] siècle. De saint Cyrille, il trace un portrait moins défavorable que celui auquel on nous avait accoutumé jadis. Il note que la lettre bien connue de Cyrille à Alexandrie sur le triomphe d'Éphèse ne fait aucune allusion à la Vierge Marie. En ce qui concerne

la suite des événements, il évite de forcer le tumulte d'Éphèse ; il pense que le nombre des Pères de Chalcédoine n'a pas dépassé 350 ou 360. Il montre après Sellers l'aspect multiforme du dogme de Chalcédoine, qui n'est pas une pure reprise du tome de Léon et dont il fait un très bon commentaire. Le concile de Chalcédoine apparaît en ces pages une œuvre de la sagesse romaine d'une façon peut-être un peu accentuée. L'A. s'applique à souligner le rôle des légats, tout en interprétant la formule *Petrum per Leonem* en un sens mesuré. Le cas du 28e canon est traité de façon assez carrée. P. 111 : « Hilarius » : lire vraisemblablement « Hilarus ».
D. O. R. et D. H. M.

Mgr Bernard Jacqueline. — Papauté et Épiscopat selon saint Bernard de Clervaux. Paris, Éd. du Centurion, 1963 ; in-8, 126 p.

Joseph Gill. — Le Concile de Florence. (Bibl. de Théologie, série IV, Histoire de la Théologie, Vol. 6). Tournai, Desclée, 1964 ; in-8, XXV-388 p.

Jean-Pierre Torrell. — La Théologie de l'Épiscopat au premier concile du Vatican. (Coll. Unam Sanctam, 37). Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 334 p.

G. Dejaifve. — Pape et Évêques au premier concile du Vatican. (Coll. Présence chrétienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 154 p.

T. Ign. Jimenez Urresti. — El Binomio « Primado-Episcopado ». Bilbao, Desclée De Brouwer, 1962 ; in-8, 164 p.

L'ouvrage de Mgr Jacqueline semble bien avoir été écrit dans les préoccupations actuelles du concile. Il précise même des questions qui y sont débattues. Il est certaiu que saint Bernard développait de son temps des vues assez courageuses et positives sur l'épiscopat, et que, du point de vue moral, il s'élevait contre les abus des prélats, y compris du pape lui-même. Ce qui n'empêche que Bernard est un enfant de son siècle, — ce que l'A. ne dit peut-être pas assez, — et n'a qu'une conception inadéquate, d'une chrétienté limitée à l'Occident. S'il n'est pas le premier à avoir employé des notions comme celle de vicaire du Christ et *plenitudo potestatis*, il les a intensifiées en tous cas.

Irénikon a dit en son temps tout le mérite de l'ouvrage du P. Gill sur le concile de Florence dans son édition anglaise (1960, p. 129-130). On pourra s'y reporter. La traduction française qui vient de paraître nous en semble généralement bonne en dépit de quelques bavures. Ainsi on ne dit ni écrit en français *Agincourt* (p. 22) mais *Azincourt*.

Vatican I a été également l'objet de nouvelles études. Le livre du P. Torrell sur la théologie de l'épiscopat à ce concile est un ouvrage probe, quoique de peu d'envolée. Il tiendra néanmoins sa place dans la littérature conciliaire de notre temps. Il ne nous semble pas, comme le pense l'A., que le chan. Aubert ait été trop sévère sur la théologie de cette époque (p. 277-278). L'A. laisse passer des affirmations quelque peu étonnantes aujourd'hui. Ainsi, par exemple, dans l'opiuion de Zinelli sur les privilèges patriarcaux qui ne seraient que des concessions des souverains pontifes (p. 125), il ne voit qu'une utile précision. Il y aurait à redire sur un certain nombre d'affirmations de ce genre.

Quant au P. Dejaifve, il nous a montré très opportunément qu'il y avait plus de liberté conciliaire à Vatican I que certains ne l'ont dit, et surtout combien certains évêques, pas exclusivement de la minorité, se sont élevés pour défendre les droits de l'épiscopat. Ce petit livre se présente comme une mise au point d'un ouvrage du P. Bulgakov sur le dogme du Vatican, qui nous a d'ailleurs toujours fait l'impression d'une manière de pamphlet.

L'ouvrage du P. Urresti paraît bien au courant des recherches récentes et son information est bonue. Relevons ce qu'il dit p. 92 des interventions papales immédiates qui, selon lui, ne se font que dans des cas extraordinaires et anormaux de la vie de l'Église. Un article récent de J. F. MacCue dans *Theological Studies* (juin 1964) (*Roman Primacy and Development of Dogma*), reprenant cette question, nous a paru noter avec justesse que la proposition condamnée (contre Eybel) » pontifices nihil posse in aliena diocesi praeterquam in casu extraordinario » (Dz 1500), serait tout-à-fait défendable si l'on remplaçait *posse* par *debere*. « Peut-être, ajoutait-il, la difficulté provient-elle de ce qu'on s'est trop concentré sur le *posse* et pas assez sur le *debere* » (p. 194, n. 75). — Sur l'expression *Episcopus Ecclesiae catholicae,* la n. 40 de la p. 67 de Urresti ne correspond pas à la vérité historique (cfr *Irén.*, 1964, p. 21 sv.). D. O. R. et D. H. M.

G. Richard-Molard. — Un pasteur au Concile. Paris, Albin Michel, 1964 ; in-8, 146 p.

Antoine Wenger. — Vatican II. Chronique de la deuxième session. (Coll. L'Église et son temps). Paris, Éd. du Centurion, 1964 ; in-8, 342 p.

L. Galli und B. Moosbrugger. — Das Konzil. (Weiter Bild-und Texbercht). Olten, Walter, 1964 ; in-8, 168 p.

Bernard Lambert. — De Rome à Jérusalem. Itinéraire spirituel de Vatican II. Paris, Éd. du Centurion, 1964 ; in-8, 324 p.

Maurice Blondel. — Attente du Concile. (Coll. L'Évangile au XXe siècle). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-8, 100 p.

Raniero La Valle. — Coraggio del Concilio. Brescia, Morcelliana, 1964 ; in-8, XVI-564 p.

Michel Novak. — The open Church. Vatican II. Act II. Londres, Darton, Longman et Todd, 1964 ; in-8, 370 p., 18/.

La IIe session du Concile a vu, comme la première, ses événements rapportés en beaucoup de relations prises sur le vif (cfr déjà Laurentin et Congar, dans *Irén.*, 1966, pp. 150 et 296). Parmi celle que nous présentons ici, le livre qui nous semble le plus réussi et le plus vivant est celui du pasteur G. Richard-Molard, muni d'une préface de M. Boegner et d'nne postface d'A. Finet. L'A. qui a assisté à toute la seconde session, s'est d'autant plus dépensé à la décrire qu'il a senti vibrer en lui le contraste entre ce qu'un protestant éprouve d'ordinaire à l'égard du catholicisme et ce qu'un esprit attentif a pu constater aujourd'hui de tendances rénovatrices dans toute l'Église catholique. Rien n'est engagé toutefois, si ce n'est qu'une disposition sympathique ; reste à voir si la IIIe session pourra être aussi rassurante.

Le petit volume du P. Wenger bénéficie d'une informatiou très détaillée extraite en partie des reportages de l'A. dans *La Croix*, et complétée par beaucoup d'autres données. Les rapports entre Rome et Moscou ont été particulièrement étudiés vers la fin de l'ouvrage, aiusi que ce qui concerne Rome et Constantinople, spécialement la rencontre Paul VI-Athénagoras.

On avait beaucoup apprécié lors de la première session, les instantanés agrémentés de textes savoureux que le P. von Galli avaient présentés au public. Un même ouvrage, conçu de la même manière, et qui n'a comme défaut que d'être moins une surprise cette fois-ci, a été tiré sur la IIe session. Des photos complémentaires donnent le voyage du pape en Terre-Sainte.

L'ouvrage du P. B. Lambert, auteur du « Problème œcuménique » (Cfr *Irén.*, 1963, p. 425-426) dont la parution fut tant remarquée, nous donne ici une présentation des problèmes discutés à la IIe session, replacés dans l'atmosphère de la ville de Rome durant cette période. L'A. a cherché à faire diversion de-ci de-là par des chapitres plus légers, dont on ne peut pas dire qu'ils soient mal réussis. Beaucoup de pages sont des résumés ou des paragraphes d'interventions des Pères ou de communications diverses, mais l'ensemble est bon. Dans la dernière partie *Perspectives d'avenir*, on retrouve tout le dynamisme que l'A. nous avait communiqué dans son grand ouvrage.

Il y aura longtemps encore des blondéliens fervents. L'un de ceux-ci a extrait du t. II des *Carnets intimes* du grand philosophe (à paraître prochainement) un certain nombre de phrases dont beaucoup sont des aphorismes et qui sont ainsi groupés : « L'âme de l'Église, La Tradition, Le bon Pasteur, L'œcuménisme, La nef ». « Ceux qui, restés sur la nef, qui ont fini par croire qu'elle est faite pour demeurer immobile et inattaquable au port de relâche, ne la reconnaissent pas... » (p. 98-99). Cette formule, et beaucoup d'autres semblables sont une illustration de ce qui se passe au Concile en ce moment. Elles réconforteront beaucoup de lecteurs.

L'ouvrage le plus complet, à notre sens, sur la IIe session est celui que vient de publier R. La Valle, directeur de *L'Avvenire d'Italia* de Bologne, la cité italienne où les idées religieuses se renouvellent le plus et qui se sent en harmonie avec tous les grands courants de pensée répandus à l'extérieur. *L'Avvenire d'Italia* est le journal italien où les informations conciliaires étaient exposées avec le plus d'intelligence et d'objectivité. « Aidé d'un groupe de collaborateurs attentifs et vigilants, nous dit Mgr Guano dans la préface, l'A. qui fut présent à toute la session, a provoqué de notables contributions régulières sur les thèmes du Concile » (p. XI). Elles furent l'œuvre des collaborateurs cités, parmi lesquels, il faut compter avant tout le *Centro di Documentazione* de Bologne, qni a édité (cfr *Irén.*, 1963, p. 274) l'œuvre la plus importante produite à l'occasion de Vatican II : *Conciliorum œcumenicorum Acta et Decreta.*

On se rappelle le bruit fait l'an dernier par quelques ouvrages américain sur la 1re session du Concile. (Notamment celui de RYNNE, *Letters from the Vatican Council* et celui plus tempéré, mais très complet aussi de R. KAISER, *Inside the Council* (Londres, Burns et Oates, 1963 ; in-8, 250 p.). Celui de M. Novak, relatif à la IIe session relève du même genre. Il est, tout compte fait, assez pessimiste, voire amer notamment sur le déroulement

des dernières semaines. L'A. recherche trop, à notre avis, les dessous politique, et oppose l'orthodoxie non historique des tendances doctrinales des Pères aux besoins de l'homme engagé dans le présent, comme il l'est lui-même. Beaucoup d'extraits d'interventions, et un certain goût du sensationnel. Cependant, cet ouvrage est considéré par beaucoup, en Angleterre, comme le meilleur sur le Concile.

D. O. R. et D. H. M.

II. DOCTRINE

E. Neuhäusler. — Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung. Düsseldorf, Patmos, 1962 ; in-8, 263 p.

E. N. a voulu relever dans les paroles de Jésus telles que les évangiles synoptiques nous les ont transmises, quelques idées ceutrales d'ordre moral. La première partie de l'ouvrage traite du message de Jésus au sujet de son Père et des exigences de Jésus. Le caractère spécifique de l'image de Dieu présentée par Jésus consiste dans la révélation des relations intimes entre « Le Père et le Fils ». Jésus se proclame « Fils de Dieu » dans un sens exclusif, nettement différeut du sens que cette expression a eu dans l'A. T. C'est parce que Jésus est « le Fils », que la volonté de Dieu nous a été mauifestée en lui de façon définitive et finale ; toute morale sera dorénavant nécessairement en relation avec Jésus. — Ici et à divers endroits de son étude, l'A. fait des essais comparatifs entre les synoptiques et les écrits de Qûmran (ainsi qu'avec la littérature rabbinique) ; ainsi se font jour certains éléments communs et des contacts littéraires, mais aussi une différence fondamentale : la morale de Qûmran peut se concevoir sans le Maître de la justice, mais non celle des synoptiques sans Jésus. — La nouvelle morale n'est pas basée sur un espoir de récompense terrestre ; elle libère l'homme des soucis exagérés concernant les biens matériels ; elle est absolue, Dieu exigeant le service de l'homme entier, sans restriction ; elle est une réponse à l'action de Dieu, à qui revient toute initiative dans l'ordre du salut. La seconde partie de l'ouvrage est consacrée aux « manières de réaliser la volonté de Dieu nouvellement proclamée par Jésus ». Elles consistent dans l'obéissance, l'amour et la gratitude, la pénitence (qui s'appelle quelquefois « retour à l'esprit d'enfance ») ; les diverses dispositions énumérées dans les béatitudes, l'imitation de Jésus et enfin la vigilance. Tous ces éléments ne sont pas résumés dans une conclusion finale, l'A. refusant de rassembler les fruits de son analyse dans une synthèse systématique : il veut éviter ainsi le danger d'introduire dans son exposé des idées préconçues et des éléments extra-bibliques. D. M. V. d. H.

Gregory T. Armstrong. — Die Genesis in der Alten Kirche. Die drei Kirchenväter. (Beitrage zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik 4). Tubingue, Mohr, 1962 ; iu 8, X-158 p.

L'A. montre par un examen assidu des citations de la Genèse chez Justin, Irénée et Tertullien, la place et l'évolution de l'exégèse chez

ces trois docteurs. Après une utilisation un peu au hasard, occasionnée par les objections des adversaires chez Justin, on en vient, chez Irénée, au rôle prépondérant de la Genèse pour prouver l'unité de l'œuvre de la création et de la rédemption — question primordiale dans la lutte contre les gnostiques. Chez Tertullien , manque l'intérêt pour la pensée profonde de l'économie divine qu'Irénée pouvait singulièrement développer à partir de la Genèse, mais plus qu'aucun autre il a fait progresser l'herméneutique. C'est son acribie de juriste qui l'a prédisposé également à une exégèse plus concise et à uue préférence pour le sens littéral. Comme juriste, il se base surtout sur les premiers chapitres pour y trouver son argument '*a primordio*' (= partant de la situation originale). Le principe qui a conduit à ce développement est bien entendu la loi dans l'Évangile. Par cette exégèse chrétienne, l'unité de la création et de la rédemption était sauvegardée, mais on connait également le danger d'une typologie exagérée, en ne prenant plus assez au sérieux la distance réelle, en même temps que la connexion, entre l'A. T. et le N. T. D. J. E.

André Neher. — Moïse et la vocation juive (Coll. Maîtres spirituels, 8). Paris, Seuil, 1956 ; 192 p.

« En chaque génération du peuple juif, il y a un éveil de Moïse » écrivait Ahad Haam (1856-1927), dans son livre *Moïse*. Un mot qui caractérise aussi bien la position unique du « Père de tous les prophètes » comme l'a dit Moïse Maïmonide, que la conclusion du Deutéronome : « Il ne s'est plus levé en Israël de prophète tel que Moïse, que Dieu avait éln en amour face à face ». L'A. s'est proposé de mettre à notre portée cette figure centrale de l'histoire de Dieu avec son peuple. Moïse, une figure des temps immémoriaux ? Mille fois interprété, mais mésinterprété, mal compris. Et cependant il nous est proche, proche par la Loi, la Torah de Dieu, dont il était le médiateur envers les hommes. Qui veut connaître Moïse ne trouve pas de meilleur maître que la Torah. Il trouvera le Moïse de l'Exode et du Mont Sinaï où la Torah fut donnée au peuple, et où il devint ce qu'il est à jamais : le peuple élu. D'où le lecteur comprendra l'affirmation de l'A. : « Le texte fidèle est l'âme du *Sepher Torah* et, comme l'âme humaine, il est éternel, âme du *Sepher Torah*, le texte de la Torah l'est aussi du Judaïsme. » — « L'alliance ou la solitude messianique » nous introduit au centre de la prétendue « Question juive », car l'élection d'Israël n'est pas un caprice, comme on le pense superficiellement, mais elle est un mystère qui a ses sources au Mont Sinaï. — Un livre que chaque chrétien lira avec intérêt et respect envers le peuple du Seigneur, où il goûtera les nombreuses illustrations particulièrement suggestives dont s'enrichit presque chaque page. D. G. Bg.

P. E. Bonnard. — Le Psautier selon Jérémie (Coll. « Lectio Divina », 26). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-8, 281 p.

A la suite du chanoine Gelin, P. Bonnard définit l'aspect original du message religieux de Jérémie, pour eu étudier ensuite, au moyen de la méthode des parallélismes, l'influence sur la partie la plus récente du Psautier. Une expérience religieuse particulière, exprimée dans une for-

mule littéraire propre, nommée depuis Skinner « Confession », et portant spécialement sur un nouveau type de relations personnelles entre Dieu et son Peuple (la Nouvelle Alliance), tel est l'essentiel de ce message, qui a fortement marqné tous les auteurs bibliques postérieurs. Quaut aux Psaumes, l'A. distingue deux sortes d'influences : purement littéraire, d'une part ; et « influence d'âme » d'autre part. A la première catégorie se rattachent 12 psaumes qui ont surtout utilisé la prédication du Prophète ; à la seconde, 21 psaumes, qui se réfèrent principalement aux Confessions de Jérémie. Après avoir étudié en détail ces rapprochements, l'A. brosse un tableau de ce groupe de psalmistes disciples de Jérémie, et, ponrsuivant sa descente dans le temps, constate que 17 de ces Psaumes sont utilisés dans le Nouveau Testament, dont 7 cités par Jésus Lui-même. Des contacts d'importance secondaire out pu être décelés pour une trentaine d'autres psaumes, et sont énumérés en fin d'ouvrage. On sera fort reconnaissant à l'A. d'avoir exploré la totalité du Psautier et d'y avoir relevé les parallélismes entre les psaumes anthologiques, tardifs, et le prophète d'Anatôt. Sur un point, celui de l'étude de la forme littéraire « lameutation », ou « confession », et de son évolution éventuelle, on ne trouvera pas grand-chose dans l'ouvrage, malgré l'espoir suscité par la citation de Castellino, à la p. 17. Il y aurait là nne étude à faire, qui viendrait compléter heureusement l'enquête de l'A., portant principalement sur le contenu. D. Pl. B.

G. M. Behler, O. P. — Les Paroles d'Adieu du Seigneur (Coll. « Lectio Divina », 27). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in 8, 281 p.

Le Père Behler nous offre ici un commentaire « spirituel » des chap. 15-17, de l'Évangile spirituel, celui de S. Jean. Les préoccupations proprement exégétiques ne sont bien sûr pas absentes de cet ouvrage, mais elles passent au second plan ; toute l'importance est attribuée à la signification théologique et spirituelle de ces cinq chapitres johanniques. L'A. prend position au passage sur quelques points controversés. La dernière Cène a eu lieu un Jeudi soir (contre Jaubert) ; « In finem dilexit eos » contiendrait une allusion à l'institution de l'Eucharistie ; il ne faut pas chercher dans le lavement des pieds de signification symbolique particulière, mais simplement un exemple d'humilité. Les chapitres 15-16 constituent un complément apporté par S. Jeau au chapitre 14, mais contenant les paroles mêmes de Jésus, et il n'y a pas de raison de croire qne l'Évangile de Jean ait jamais circulé sans ces chapitres. Cet ouvrage correspond fort bien au titre de la collection dans laquelle il s'insère : « Lectio Divina », d'autant plus qu'il s'inspire largement, dans sa lecture du texte sacré, des commentateurs anciens : Augustin, Chrysostome, Thomas d'Aquin entre autres. D. Pl. B.

F. Amiot. — Les Idées maîtresses de saint Paul (Coll. « Lectio divina », 24). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-8, 267 p.

Monsieur Amiot était bien qualifié en vue de donner dans la Collection Lectio Divina « une vne d'ensemble pour dégager les thèmes principaux » de la pensée paulinienne. Les deux éditions de son « Enseignement

paulinien » l'y avaient préparé, et les lecteurs de la Bible déroutés par la complexité des Épîtres pauliniennes seront heureux d'avoir désormais sous la main un guide qui leur offre une synthèse de la pensée paulinienne. Bien que le titre porte le pluriel, c'est en fait autour d'uue idée maîtresse que l'A. organise l'euseignement paulinien : celle de salut. Mgr Cerfaux avait déjà souligné l'importance centrale de ce concept chez S. Paul. Mais alors que cet auteur présentait ensuite la doctrine de Paul de façon historique, génétique, c'est un exposé systématique que l'on trouvo dans l'ouvrage de Monsieur Amiot. Le plan suivi est simple : le salut par le Christ ; la participation iudividuelle au salut ; l'aspect collectif de la même réalité ; enfin, l'achèvement du salut dans l'eschatologie. Une telle présentation aidera certainement à la lecture de l'Apôtre. Relevons un point qui, dans les deux chapitres d'introduction, nous semble prêter à discussion. Les vues proposées, tant pour les questions d'authenticité que pour celles de datation, sont traditionnelles. Mais était-il légitime d'utiliser l'Épître aux Hébreux au même titre que les autres épîtres ? L'affirmation « L'Église l'a reçue comme étant de S. Paul » mérite quelques nuances, le P. Spicq parmi d'autres l'a bien montré. D'autre part, les particularités doctrinales de cette Épître sont telles qu'il aurait mieux valu, semble-t-il, ne pas en faire usage dans un ouvrage de ce genre (l'index révèle une cinquantaine d'emplois). — Les indications bibliographiques sont très discrètes, et il n'y a pas de table des auteurs cités.

D. Pl. B.

Franz Georg Maier. — Augustin und das antike Rom. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39). Stuttgart, Kohlhammer, 1955: in-8, 222 p.

On sait que la chute de Rome en 410 a été pour S. Augustin l'occasion de s'exprimer à plusieurs reprises et le plus amplement dans son *De Civitate Dei*, sur sa conception de l'État (romain). On conuaît également la position des historiens qui voient chez lui, soit la critique inexorable de Rome, soit l'anxiété du vrai romain d'uuir l'idée romaine avec le christianisme. — L'A. après une recherche patiente conclut non seulement à un rejet définitif de l'idée romaine par Augustin contre le patriotisme de ses contemporains chrétiens, mais il se voit obligé de souligner l'intransigeance de S. Augustin envers toute structure humaniste qui pourrait faire tort à la puissance absolue de Dieu. Intransigeance qui l'entraîne à un désaccord irréparable qu'il ne peut surmonter que dans la foi. — Cette étude acquiert par delà ses conclusions, une actualité nouvelle : l'attitude de S. Augustin y paraît prophétique. N'est-ce pas la grande influence d'écrivains comme Cicéron contre lesquels Augustin s'oppose, qui a amené le christianisme du moyen âge a ne plus distinguer l'idée romaine de la place ecclésiologique du siège de Rome ? Augustin avait censuré le nouveau patriotisme et insisté sur la nécessité de distinguer la foi de l'idéologie romaine, car, en dernière analyse, celle-ci ne pouvait relever que des attaches du paganisme. S. Augustin prévoyait-il à quel point l'orgueil humain, dont il accusait les Romains, s'emparerait de l'Église, la *Civitas diaboli* de la cité de Dieu ? Cet examen diligent

de l'œuvre augustinienne et plus spécialement du *De civitate Dei* jette une nouvelle lumière sur la pensée toujours actuelle du grand Docteur.

D. J. E.

K. Rozemond. — La christologie de saint Jean Damascène. Ettal, Buch-Kunstverlag, 1959 ; in-8, 118 p. 17 D. M.

La théologie grecque postérieure au concile de Chalcédoine a accordé une place prépondérante à la divinité dans ses méditations sur le Verbe incarné. Seule uue juste estimation de l'importance de cette contemplation du Christ-Dieu permet de comprendre les efforts faits par les Pères et les conciles ultérieurs pour ne rieu laisser échapper de la réflexion sur l'humanité complète du Christ et sur le salut apporté par son incarnation. Trois siècles après la définition dogmatique de Chalcédoine, S. Jean Damascène fut le principal représentant de cette réflexion mûrie sur la personne du Christ. Dans ses investigations sur l'union des deux natures, il a su donner une réponse équilibrée, fidèle à la tradition de l'Église, aux questions les plus difficiles du mystère du Christ. La présente étude, avec beaucoup de pertinence, nous le montre à l'œuvre. Le dernier chapitre réunit quelques extraits des sermons et hymnes liturgiques composés par ce docteur. Ce fut assurément une heureuse initiative que d'illustrer ainsi cette étude. La traduction française en plus est excellente et marque un progrès sur celles déjà existantes. Enfin, il convient de se réjouir de ce que ce travail pénétrant sur la pensée christologique d'un des plus grands docteurs de la tradition grecque nous vient d'un auteur protestant. C'est là un des signes œcuméniques des plus encourageants.

D. M. V. P.

Maas, P. et Trypanis, C. A. — Sancti Romani Melodi Cantica Cantica genuina. Oxford, Clarendon Press, 1963 ; in-8, XXXVIII-547 p.

Nous avons ici en main l'édition critique des *kontakia* authentiques de Romain le Mélode, préparée et annoncée de longue date, précédée de plusieurs éditions, qui ont dû essuyer en partie une critique sévère. A comparer le texte avec les éditions antérieures on serait tenté de croire que cette nouvelle édition n'apporte guère de contribution substantielle au texte, si on comprend par là le contenu. Voire elle néglige l'étude des sources, pour autant que celles-ci n'ont pas de valeur pour l'établissement du texte (v. Introd., p. XXIX). On pourrait encore s'étonner de la curieuse règle selon laquelle les variantes ne figurant que dans un petit nombre de manuscrits, ne sont mentionnées dans l'apparat critique que si elles ont quelque valeur pour l'établissement du texte (v. Introd., p. XXVIII). On pourrait encore souhaiter une description plus ample des manuscrits (v. Introd., p. XXVI sv.), surtout qu'il n'y a pas eu moyen d'établir des dépendances. Mais le trait caractéristique de cette édition est à chercher dans le principe métrique. P. Maas, suivant les traces de son maître Krumbacher, est devenu la grande autorité en matière de métrique byzantine. Dans cette édition, la métrique, plus que toute autre chose, est devenue un critère dans l'établissement du texte. On peut même dire que l'étude du texte est entièrement centrée sur la métrique (voir l'apparat critique). Mais si la métrique est le point de départ de cette

édition, en revanche l'édition d'un des plus grands poètes ecclésiastiques byzantins, sinon du plus grand, jette ses fruits sur l'étude de la poésie et de la métrique byzantine. Pour démontrer cela il faudrait parcourir l'apparat critique, mais il suffit peut-être d'attirer l'attention sur le *Metrical Appendix* (p. 511 et sv.), où le plus important est résumé avec la concision digne de P. Maas. La présente édition est non seulement le fruit de longues années de travail d'un grand connaisseur, elle est encore la mise en valeur d'un principe et la réalisation d'une méthode. Elle devra être aussi le point de départ nouveau dans l'étude de la poésie ecclésiastique byzautiue. D. A. T.

B. Fischer und J. Wagner. — Paschatis Solemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Fribourg-Br. Herder, 1959 ; in-8, 372 p.

La restauration de la nuit pascale a contribué à augmenter l'intérêt de beaucoup de liturgistes et théologiens envers cette fête. Ce volume a voulu faire le point en réunissant des études de 36 auteurs bien conuus. La célébration pascale a été présentée sous tous ses aspects. Ces articles ont été groupés sous cinq titres. Une première partie traite de la théologie de la piété pascale (et baptismale). Une seconde série est consacrée à la piété pascale chez les anciens : Saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon le Grand, le *Testamentum Domini*, Alcuin, Balbulus... Dans une troisième série sont examinés des textes liturgiques : il s'agit d'études sur diverses parties des liturgies occidentales et d'une étude d'ensemble de la liturgie byzantine. Ensuite viennent quelques études sur des usages populaires de Pâques. Dans une dernière série on examine divers problèmes de la piété pascale dans la pastorale moderne. — Cette publication a été faite en hommage au R. P. Jungmann S. J. à l'occasion de ses 70 ans. C'est pourquoi on a choisi le titre (emprunté à la liturgie mozarabe) qui rappelle la « Missarum Solemnia ». L'ouvrage contient une bibliographie des écrits du P. J. entre 1950 et 1959. Cet ensemble d'études historiques, théologiques et pastorales correspond bien à ce qui a été les préoccupations constantes du jubilaire qui, au milieu de ses études scientifiques, n'a jamais oublié les aspects pastoraux de la liturgie.
D. M. V. d. H.

J. A. Jungmann s. j. — La Liturgie de l'Église romaine. Traduit par l'abbé Marcel Grandclaudon. Mulhonse, Salvator, 1957 ; in-8, 240 p.

Nous avons déjà signalé le contenu de cet ouvrage en faisant le compte-rendu de l'édition allemande (*Irén.*, 1964, p. 146). Il faut savoir gré au traducteur et à la maison Salvator d'avoir mis à la portée du grand public de langue française ce petit traité fondamental de science liturgique ; il constitue vraiment une base solide de connaissance liturgique. L'édition française a pu bénéficier de diverses additions et corrections que l'A. avait rassemblées en vue d'une réédition ; elle a été mise aussi à jour en ce qui concerne les modifications survenues aux rubriques depuis lors. — Notons qu'on pourra naturellement regretter que le P. J. n'ait pas développé davantage certains points traités assez sommaire-

ment ; on pourra aussi contester l'exactitude de tel ou de tel détail. Mais n'oublions pas qu'il s'agit ici d'un ouvrage de vulgarisation et d'une première initiation à l'histoire et au sens de la liturgie. Comme tel, cet ouvrage correspond pleinement à son but. D. M. V. d. H.

J. A. Jungmann s. j. — The Early Liturgy. Translated by F. A. Brunner C. SS. R. Notre Dame, University Press, 1959 ; — Loudres, Darton, 2e éd., 1963 ; in-12, 314 pp.

Le célèbre professeur d'Innsbruck publie ici les conférences qu'il a faites à l'Université de Notre-Dame (Indiana, U. S. A.) en été 1949. Il ne considère pas cet ouvrage comme un guide dans la recherche scientifique, mais comme une simple introduction dans la matière ; il souhaite que cette étude du passé puisse aider le lecteur à une meilleure compréhension de la liturgie d'aujourd'hui et donner peut-être des suggestions utiles à ceux qui sont engagés daus le travail pastoral. L'ouvrage contient quatre sections : I. L'Église primitive ; L'Église comme communauté de culte ; Le dimanche et la Pâque dans l'Église primitive ; La fraction du pain ; La célébration de l'Eucharistie dans les écrits des Apologistes. II. Le troisième siècle : Eucharistie ; Baptême ; Préparation au baptême ; Symbole des Apôtres ; Défense contre le gnosticisme. III. L'époque de Constantin : L'infinence du paganisme sur le culte chrétien ; Mystères païens et chrétiens ; Rôle de la liturgie dans la transformation de la société païenne ; Vénération des martyrs ; Influence des disputes christologiques sur la liturgie. IV. Développement après le quatrième siècle, Provinces ecclésiastiques et linguistiques ; Les liturgies orientales et latines. V. La liturgie romaine avant saint Grégoire le Grand : Baptême et pénitence ; Les cycles de Pâques et de Noël ; L'office quotidien ; La Messe romaine avant Grégoire le Grand. D. M. V. d. H.

Mszal Niedzielny (Missel dominical). Abbaye de St-André, 1959 ; in-16, 999 p.

Préparé par les PP. Bénédictins de Tyniec, dont les activités liturgiques et études bibliques sont très appréciées en Pologne, ce missel y a déjà rendu de grands services. Il devient encore plus précieux en rapport avec les décisions du Concile concernant l'emploi de la langue nationale dans la messe. En plus des rubriques habituelles, il contient seize pages intitulées « Sacrements et liturgie sans prêtre » qui sont d'une grande utilité aux fidèles dans les régions souffrant de la pénurie des églises et du clergé. D. H. C.

Karl Barth. — Kirchliche Dogmatik IV, 3, 1. und 2. Hälfte, : **Die Lehre von der Versöhnung.** Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG, 1959 ; in-8, IX-1107 p.

Id. — Dogmatique III, 3*, 3** et 4*, Genève, Labor et Fides, 1962-1964 ; in-8, IX-279 + 260 + X-348 p.

Id. — Introduction à la Théologie évangélique, tr. fr. de Fernand Ryser. Ibid., 1962 ; in-8, 163 p.

Id. — La Théologie évangélique au XIXe siècle. Ibid., 1957 ; in-12, 47 p.

Id. — Philosophie et Théologie. Ibid., 1960 ; in-12, 44 p.
Id. — Aux Captifs la Liberté, tr. fr. d'Émile Marion. Ibid., 1959 ; in-12, 197 p.
Id. — La Preuve de l'Existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, tr. fr. de Jean Carrère, Ibid., 1958 ; in-8, 157 p.
Id. — Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 2ᵉ éd. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG, 1958 ; in-8, 163 p.
Id. — Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge. Ibid., 1957 ; in-8, 315 p.
Id. — Einführung in den Heidelberger Katechismus. Zürich, EVZ-Verlag, 1960 ; in-8, 23 p.
Id. — God, Grace and Gospel, tr. angl. de James Strathearn McNab, Édimbourg-Londres, 1959 ; in-8, 74 p.
Georges Casalis. — Portrait de Karl Barth. Genève, Labor et Fides, 1960 ; in-8, 135 p.
T. F. Torrance. — Karl Barth, An Introduction to his early Theology 1910-1931. Londres, SCM Press, 1962 ; in-8, 231 p.
A. B. Come. — An Introduction to Barth's Dogmatics for Preachers. Ibid., 1963 ; in-8, 251 p.

Les théologiens du XIXᵉ siècle, en discutant et en bataillant avec leur contemporains, n'ont pas suffisamment compris, dit le professeur Barth dans sa *Théologie évangélique au XIXᵉ siècle*, que « le moyen le plus loyal et le plus sûr d'approcher le monde ambiant doit consister, pour la théologie, à se faire connaître par les résultats d'une recherche conduite *pour elle-même*, indépendamment de la faveur ou de la défaveur des hommes » (p. 21). L'ouverture d'esprit à cette époque ne faisait pas défaut, mais « l'homme du XIXᵉ siècle aurait peut-être pris les théologiens plus au sérieux si ces derniers de leur côté ne l'avaient pas pris si terriblement au sérieux ! », c'est-à-dire s'ils s'étaient moins efforcés chaque fois d'adapter leur enseignement au goût du jour. Quiconque a lu ne fût-ce qu'un peu les écrits de Barth sait que cela ne signifie aucunement pour lui une invitation au conservatisme sans plus ; mais, toujours est-il que B. estime que les théologiens du siècle dernier n'ont pas compris qu'une dogmatique en dûe forme, conçue selon les règles classiques, pouvait être en fait la meilleure des apologétiques. Leur attitude a créé une équivoque qui persiste jusqu'à nos jours et qui, selon K. Barth, pourrait être une des causes profondes de l'échec par lequel se sont soldés tant d'efforts, missionnaires dans leur intention, mais où « la confession de la foi chrétienne, si sincère fût-elle, et malgré toutes les réminiscences bibliques et réformatrices dont elle était farcie, ne pouvait plus exister que comme un poisson rejeté sur la terre sèche » (p. 34).

Ce qui précède est caractéristique pour saisir le *pathos* de l'œuvre théologique à laquelle se rapporte notre groupe d'ouvrages. L'étude sur saint Anselme, rédigée encore à Bonn en 1931, y occupe une place décisive. On peut le constater facilement dans l'important chapitre V, *Transition to Church Dogmatics*, de l'ouvrage du professeur T. F. Torrance (cfr p. 133-198). Georges Casalis, dans son excellent *Portrait de Karl Barth*, dit qu'elle « marque la transition entre la période de la mise au point et

celle de la maturité » ; B. s'est montré très attaché à ce commentaire « qui constitue à la fois une étape dans son évolution et une parfaite introduction à la démarche théologique qui est la sienne » (p. 87). Gilson en a loué le *caractère éclairant*. Pour Barth comme pour Anselme c'est du « credere » et c'est de lui essentiellement que découle l'« intelligere » en théologie. C'est après ce petit ouvrage, dont, en même temps qu'avec la seconde édition allemande, a paru maintenaut une traduction française et où Barth expose de façon fondamentale la nature et la méthode de la théologie, qu'il se mit au grand *opus* de sa vie, encore inachevé mais déjà si vaste, la *Kirchliche Dogmatik*. Le tome V, qui traitera de la doctrine des fins dernières, doit encore être publié en entier. Le tome IV, 3, sur la Réconciliation, a commencé à paraître eu 1959. On sait que depuis 1953 le pasteur Fernand RYSER en a entrepris la traduction ; avec les volumes annoncés ci-dessus, *Dogmatique* I, II et III sont à peu près au complet. Nous avons déjà à plusieurs reprises pu signaler cette étonnante prestation d'un traducteur compétent et patient.

Avec Barth, nous pensons que parmi ceux qui trouvent décidément trop gros les volumes de la *Dogmatique*, personne ne se plaindra de la brièveté avec laquelle il s'exprime — en guise de « chant du cygne », dit-il dans l'Avant-propos, mais il y a des chants du cygne qui, heureusement, se prolongent — dans l'*Introduction à la Théologie évangélique*. *Labor et Fides* l'a mise également à la portée du lecteur français. Le professeur Barth y revient à l'alternative que pose pour lui la *Mixophilosophicothéologie* (cette expression barbare mais éloquente est empruntée à Abraham Calov), qui semble en ce moment (1962) constituer pour beaucoup le 'fin du fin', la méthode 'dernier cri', comme il le dit avec un agacement mal dissimulé (p. 5). Dans l'étude *Philosophie et Théologie*, tout en délimitant le terrain de chacune de ces deux disciplines, Barth indique pourtant comment le philosophe et le théologien peuvent et doivent rester des frères unis. La 15e leçon de l'*Introduction* — il s'agit de ses derniers cours universitaires à Bâle — se termine comme suit : « En étudiant la théologie, les gens par trop primesautiers et naïfs pourront et devront sans cesse faire la découverte que, dans cette science, les choses sont malgré tout *un peu plus complexes* qu'ils voudraient le croire ; en revanche, les « intellectuels », les esprits par trop sérieux et subtils seront amenés à se rendre compte (sans cesse eux aussi) que finalement tout y est *infiniment plus simple* qu'ils sont enclins à l'imaginer en se torturant les méniuges » (p. 145).

Les autres ouvrages sont des conférences et des sermons. Le volume *Theologische Fragen und Antworten* commeuce par la correspondance entre Barth et Adolf vou Harnack de l'année 1923. On y trouve aussi les quatre conférences sur *L'Église et les Églises* (1935). *Theologische Studien*, No 63 contient une *Introduction au Catéchisme de Heidelberg*. Sous le titre *God, Grace and Gospel* sont publiées en anglais les conférences *Évangile et Loi* (Barmen 1935), *L'Humanité de Dieu* (1956) et la *Théologie évangélique au XIXe siècle* (Hanovre 1957). L'ouvrage *Aux captifs la liberté* permet d'avoir un écho des prédications données entre 1954 et 1959 au pénitencier de Bâle. Ces sermons constituent un beau témoignage de la puissance kérygmatique qui peut jaillir de ce genre de réflexion théologique auquel Karl Barth est resté fidèle sans relâche depuis plus

de quarante ans. Le livre de A. B. COME, *An Introduction to Barth's Dogmatics for Preachers*, est extrêmement révélateur et instructif à ce sujet. La portée œcuménique de l'œuvre barthienne a été déjà grande et elle est évidente. Elle le sera encore sans doute pour un certain temps. Cela ne facilitera pas toujours la besogne du dialogue catholique-protestant, mais, quoi qu'il en soit, cela pourra souvent y donner un enrichissement et un approfondissement. La confrontation avec cette pensée est toujours un stimulant. Et, comme le dit si bien le professeur Come dans son livre, « si vous apprenez à écouter le *self-humor* de Barth dans les pages de la *Dogmatique*, vous ne serez aucunement exposé au danger de devenir un « barthien » (p. 133). D. T. S.

Ernst Werner. — Pauperes Christi. Studien zu Sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig, Koehler et Amelang, 1956 ; in-8, 226 p.

Le grand intérêt de ce livre est d'étudier les mouvements religieux occidentaux du XI[e] siècle du point de vue économique et social. C'est là un point de vue neuf. Quoique l'aspect économique n'ait pas manqué d'attirer l'intérêt des historiens des religions, il ne l'ont jamais considéré comme principe directeur de leurs études, et, autant que nous le sachions, l'A. est le premier à le faire. Il a su éviter également l'autre excès de vouloir tout expliquer par les seuls données économiques et sociales. — L'image qu'on retient ainsi des grandes figures religieuses du XI[e] siècle paraîtra peut-être moins glorieuse, mais il ne faut pas oublier que l'aspect économique est complémentaire de bien d'autres. C'est le mérite de l'A. d'avoir mis en lumière son influence dans le mouvement des prédicateurs itinérants à l'origine de Fontevrault et de Prémontré, des mouvements religienx-populaires soutenus par Hirsau et Vallombreuse, et de l'agitation de la Pataria milanaise, enfin dans la continuatiou hérétique du néo-manichéisme du XII[e] siècle. — L'A. nous apporte ainsi une collaboration méthodologique précieuse et nous fournit des points de départ pour des investigations ultérieures sur ce siècle tellement mouvementé, dont l'étnde peut nons donner un enseignement très utile pour l'évolution du monachisme et des ordres religieux de notre temps.

D. J. E.

Norbert Hötzel, OMI. — Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus. (Münchener Theologische Studien, System. Abt. Bd. 24.) München, Max Hueber Verlag, 1962, in-8, XXXII + 404 p.

René Latourelle, s. j. — Théologie de la Révélation. (Studia, Montréal, 15). Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 ; in-8, 509 p.

L'A. fait une enquête historique sur la notion de « révélation primitive » (*Uroffenbarung*) dans le traditionalisme *français* (celui de la Belgique est explicitement exclu). Il s'agit d'une « révélation immédiate de Dieu à l'humanité historiquement la plus ancienne » (p. 2), c'est-à-dire à Adam et Ève. Cette révélation a joué un rôle important dans la doctrine traditionaliste et sa lutte contre le rationalisme. Les traditionalistes voyaient dans la preuve de la nécessité *absolue* (et non seulement morale

comme le fera le concile du Vat. I) d'une révélation de Dieu au début de l'histoire de l'humanité, la seule base possible pour construire une défense *scientifique* (c'est pourquoi la preuve doit être strictement *nécessaire*) du théisme contre le rationalisme partout régnant. Cette base était au fond le remplacement du critère de la raison par le critère de la *tradition*, qui devient l'unique instance capable d'évaluer l'authenticité des contenus de la « raison naturelle », c'est-à-dire de déterminer leur accord ou désaccord avec la révélation primitive. C'était couper le rationalisme à sa racine. C'est surtout entre les années 1820 et 1870 que le traditionalisme a eu ses grands défenseurs, L. de Bonald, F. de Lamenais, L. Bautain et Bonnetty, qui fut le grand divulgateur de la doctrine. Le P. Ventura, bien qu'italien, est compté parmi les traditionalistes français, parce qu'il a écrit ses principaux ouvrages traditionalistes à Paris, où il professait les dix dernières années de sa vie. Cette étude est très consciencieuse. Surtout l'analyse des textes du Vat. I concernant le traditionalisme est claire et nuancée. S'il faut regretter quelque chose, c'est que les conclusions positives de ce travail sont vraiment minimes. Toute cette lutte, qui a duré plus d'un demi-siècle ne semble avoir eu d'autre effet que d'avoir permis à la théologie romaine du temps de Vat. I de mieux préciser son *propre* point de vue. La possibilité, que les traditionalistes ayant exprimé gauchement et de façon très inadéquate une préoccupation devenue aujourd'hui commune et dont c'est la grande croix de la faire harmoniser avec les énoncés de Vat. I, n'est pas envisagée par l'A. Un index très détaillé achève ce travail solide et patient.

Le Père L., Professeur à l'Université grégorienne à Rome, publie son cours sur la révélation. Ce n'est pas une « apologétique de la révélation », qui nous dit « que la révélation existe », mais l'A. se propose de construire une « dogmatique de la révélation », qui doit nous dire « tout ce qn'elle est ». L'A. veut faire du neuf : « Un nouveau traité dogmatique s'élabore... » Suivant la division traditionnelle des cours romains, l'A. traite d'abord de la révélation dans l'A. T. et N. T., chez les Pères apostoliques, S. Irénée, de façon relativement détaillée chez les Pères grecs. Puis les Pères latins, a scolastique etc. Le chapitre sur le concile du Vatican I n'a pas encore pu profiter de l'ouvrage de H. Il y a un chapitre sur la « Révélation et l'histoire », mais cette « histoire » est pour l'A. aussi « objective » qu'une table l'est pour saint Thomas. Si l'homme et son histoire sont deux quantités complémentaires qu'on peut juxtaposer, on est encore loin de la complexité réelle des problèmes posé par l'historicité. D. S. B.

E. W. Trueman Dicken. — The Crucible of Love. Londres, Darton, Longman et Todd, 1963 ; in-8, p. 548, 63.

L'auteur de cette étude est un prêtre anglican. L'exposé de la mystique de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix est conforme à l'enseignement que l'on trouve dans les ouvrages catholiques. Avec une remarquable précision il étudie d'abord pour chacun de ces saints les notions fondamentales et les expériences mystiques et ensuite il les compare entre eux, pour trouver une grande conformité de mentalité entre ces deux maîtres de la vie intérieure. La description de la charité aux pp. 102 et 359 est d'une grande précision et exactitude. D. T. B.

Walter Windfuhr. — Seder Toharot. Die Tosefta. Text, Übersetzung, Erklärung, Bd. 6. 1. (Rabbinische Texte, Erste Reihe). Stuttgart, Kohlhammer, 1953-60 ; in-8, XVI + 464 p. trad. + 184 p. texte hébreu.

Les éditeurs ont jugé utile de diviser l'édition de chaque *Seder* en 2 demi-volumes de traduction et commentaires, et 1 volume de texte. Le présent volume est donc le 1[er] demi-volume du 6[e] *Seder* (Toharot). Il renferme les six premiers traités, c'est-à-dire « Les trois portes », « Ahilot », « Nega'im », soit cinq des 14 traités du Seder Toharot. L'édition se fonde sur le Ms de Vienne (W), et l'*editio princeps* de Alfasi (1521) ; outre ces sources, nous n'avons que quelques fragments pour Kelim et Para de la Geniza. Une introduction précède chaque traité, qu'accompagnent des notes abondantes. — La deuxième partie du 6[e] tome a commencé à paraître en 1962. Deux fascicules en sont déjà présentés. (Pour les fascicules antérieurement parus, cfr *Irén.*, 1957, p. 110). Ajoutons encore la parution des 3 premiers fascicules du 1[er] *Seder* (Seraim), traduit et commenté par Eduard Lohse et Günther Schlichting, contenant le 1[er] traité *Berakot* complet et le début de Pea per Karl Heinrich Rengstorf et Günther Schlichting. D. G. Bg.

Tannaitische Midraschim. Übersetzung und Erklärung, Bd. 3, Sifre zu Numeri, par Karl Georg Kuhn, dans : Rabbinische Texte, Zweite Reihe. Stuttgart, Kohlhammer, 1954-1959, in-8 ; 10 fasc. XXII + 832 p.

Avec le 10[e] cahier s'achève la publication du troisième volume des *Rabbinische Texte*. L'A. nous présente une traduction soignensement élaborée à partir du texte établi par H. S. Horovitz (*Corpus Tannaiticum* III 3, 1 : *Siphre ad Numeros*, Leipzig, 1917). D'autre part il s'est avéré nécessaire d'élargir la base manuscrite d'Horovitz par la prise en considération d'un Ms de la Berliner Staatsbibliothek (Ms. Orient. quart. 1594) ignoré par Horovitz. D'où la nécessité d'apporter quelques modifications au texte d'Horovitz. La présente édition contient donc également les collations du Ms berlinois. — De la traduction, nous n'avions jusqu'à présent qu'un extrait anglais composé par Paul P. Levertoff, qui ne contient qu'un cinquième de S. Num. Un bon commentaire qui fait emploi de la littérature de la tradition juive facilite la compréhension du texte. Trois excursus sont adjoints à la traduction, dont deux accompagnent le présent volume, tandis que l'autre, « Giljonin und sifre minim » sera publié séparément, vu son étendue. Le troisième excursus « Paulus im Talmud ? » intéressera particulièrement le lecteur. L'A. y réfute l'opinion de G. Kittel (*Rabbinica*) selon laquelle une phrase de Rabbi El'azar de Modi'in se réfère directement à l'apôtre Paul. Un index exhaustif des lieux bibliques, un index des mots grecs et des lieux rabliniques complètent l'ouvrage. — Formulons le vœu qu'après cette publication, les autres tomes de la collection connaissent un aussi prompt achèvement. Nous pouvons déjà annoncer la parution du 1[er] fascicule du 4[e] tome, *Sifre zu Deuteronomium*, traduit et commenté par Henrik Ljungman (*ibid.*, 1964). D. G. Bg.

Gershom Scholem. — Ursprung und Anfänge der Kabbala, Studia Judaica, Bd III. Berlin, de Cruyter, 1962 ; in-8, X + 434 p.
Id. — Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich, Rhein-Verlag, 1960, in-8, 304 p.
Id. — Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu. Grundbegriffen der Kabbala. Zürich, Rhein-Verlag, 1962 ; in-8, 324 p.

M. G. Scholem, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem et éminent connaisseur de la mystique juive, nous avait déjà intéressé par son étude : « Les principaux courants de la mystique juive ». Il nous est encore connu par ses importantes contributions au précieux *Eranos-Jahrbuch*. — Nous lui savons gré de mettre à notre disposition sa connaissance approfondie de la spiritualité judaïque, si difficilement accessible à notre mentalité occidentale, où foisonnent des symboles d'une structure très particulière. En quelque sorte, les expériences mystiques et les expériences historiques du peuple juif s'y marient. Nous serions en outre facilement enclins à sousestimer la place que doit teuir la Kabbala dans une étude sérieuse du judaïsme. Elle nous introduit dans la psychologie historique de ce peuple : chaque individu est le tout, la Torah devient la loi du monde et l'histoire du peuple élu le symbole du devenir universel. — Le premier livre sur l'origine et les débuts de la Kabbala est le fruit de quarante ans de patientes recherches. Cette question des origines en effet, très obscure, exigeait une étude directe des sources, difficilement accessibles, et des travaux philologiques sérieux. Cette tâche, l'A. l'a menée à bien dans cet ouvrage fondamental, qui se fonde sur un premier travail sur les plus anciens manuscrits de la Kabbala, paru à Jérusalem en 1948 sous le titre « *Reschith ha-Kabbala* ». L'A. analyse les premières générations des maîtres de la Kabbala, depuis la première apparition des nouvelles idées jusqu'au milieu du troisième siècle. Alors commence la période du Zobar, dont les sources se font plus abondantes. A la recherche de l'origine de la Kabbala, apparue d'abord chez les Juifs du Languedoc, l'A. s'écarte consciemment des explications antérieures de Graetz et de David Neumark. Ce n'est pas dans l'histoire de la philosophie mais dans l'histoire de la religion, qu'il faut chercher la place de ce chapitre sur l'univers spirituel juif. L'A. situe d'abord le problème dans son cadre historico-religieux, pour saisir de là le phénomène en lui-même. C'est vers le Sud de la France, au Languedoc, dans ce centre culturel médiéval, rempli de tensions religieuses, où Cathares et Albigeois affrontent leurs idées de bouleversement, que nous sommes amenés. Narbonne et Toulouse étaient des centres de culture juive, et il est très vraisemblable qu'ils ne demeurèrent pas à l'abri de ces nouveaux mouvements. De là, la Kabbala gagna l'Espagne, l'Aragon et la Castille où elle subit son développement classique. C'est donc en plein moyen âge chrétien que se développe cette nouvelle doctrine du judaïsme. Le milieu historique est précisé par une vue d'ensemble du climat religieux, particulièrement en rapport avec les époques d'avant la Kabbala, surtout les spéculations de la Merkaba et du Schi'ur Qoma. L'A. appelle une particulière attention sur le *Sepher Jezira*, cette œuvre, bien que petite, très significative malgré son obscurité, qui semble appartenir au II-VIe siècles, et qui devient dans la suite un vrai *vade-mecum* de tous les kabbalistes. Puis l'A. se tourne vers les témoignages les plus anciens quant à

la venue de la Kabbala et vers l'apparition du livre Bahir. Son origine est très obscure, et les contemporains de son apparition étaient divisés sur son contenu. Les kabbalistes le croieut très anciens, du moins, et descendant des anciens talmudistes. Dans les chapitres suivants le Prof. Scholem traite avec acribie du livre Bahir, des premiers kabbalistes provençaux et du centre kabbaliste de Gerona. Le lecteur se réjouira de cette étude profonde qu'enrichissent des notes abondantes et des données bibliographiques, œuvre capitale et moyen indispensable à la compréhension de ce monde de la Kabbala, si obscur et cependant si attirant, qui a pu se développer au cœur de l'Europe.

Le lecteur curieux trouvera dans les deux volumes suivants des études sur quelques thèmes principaux de l'enseignement kabbalistique, tels que : Mystique et autorité religieuse, Le sens de la Torah dans la mystique juive, Mythe et Kabbala, Tradition et Innovation dans le rite kabbalistique, La conception du *golem* dans ses relations telluriques et magiques. Ces cinq études sont déjà parues dans les *Eranos-Jahrbücher* des années 1949-57, sauf le chapitre II, originellement série de conférences à l'Université de Londres. — Le dernier volume apporte quelques précisions : Le problème du bien et du mal, le *Zaddik*, la *Schechina* (l'élément passif féminin dans la Divinité), *Gilgul* (transmigration et sympathie des âmes), *Zelem* (notion du corps astral). On comprend dès lors que tous ces aspects particuliers se rejoignent dans une seule enquête de la « forme » (*Schi'ur Qoma*) c'est-à-dire de la possibilité de la connaissance de Dieu.

D. G. Bg.

Edmund Schneeweis. — Die deutschen Lehnwörter im Serbokroatischen in kulturgeschichtlicher Sicht. Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1960 ; in-8, XIX-206 p.

Le titre rend parfaitement compte du caractère de l'ouvrage : c'est bien en tant que témoins de l'histoire culturelle que les emprunts allemands en serbo-croate intéressent l'auteur. Aussi a-t-il arrangé ses matériaux non pas en simple ordre alphabétique, mais en les groupant en 21 sections sémantiques. Les calques forment un groupe à part. Un bref chapitre est consacré à la chronologie des emprunts et, finalement, un paragraphe traite de leur phonétique. Comme il fallait s'y attendre, la majorité des emprunts se rapporte à la culture matérielle des villes et surtout à la nomenclature des métiers ; un phénomène analogue s'est produit en slovène, tchèque et polonais. Les mots groupés sous la rubrique *Kirchenwesen* (pp. 102-105) ne sont pas nombreux et remoutent, en grande partie, à l'époque du vieux-haut-allemand, comme *crkva*, *pop*, *biskup*, *kost*, *berma* « Firmung », *almužno* « Almosen », *post*, *mnih*. On notera le croate *mežn(j)ar* « Mesner ⟨ lat. *mensionarius*, et le serbe *vice* « purgatoire » ⟨ v. h. a. *wīze* « poena , purgatorium «. — Le terme conventionnel de « serbo-croate » couvre deux usages linguistiques assez différents — le serbe et le croate — et la distinction est particulièrement sensible dans le domaine du vocabulaire culturel. L'A. ne manque jamais de préciser si le mot est pris à l'aire serbe ou à l'aire croate. Il ne se limite pas à la langue littéraire seule, mais tient compte, dans la mesure du possible, aussi de l'usage dialectal et, occasionnellement, des expressions

de la langue familière qui n'ont pas encore été accueillies par les dictionnaires, lesquels restent la source principale de l'auteur. Il en résulte une certaine confusion : l'ouvrage n'indique, généralement, ni la fréquence du terme, ni son extension sociale. Quels sont, par exemple, l'extension et le degré de vitalité des mots comme *escajg* « Esszeug », *Ksihtpomada* « Gesichtspomade », *ibercig(er)*. « Uberzieber » ou *bedinovanje* « Bedienung » et de leurs semblables ? Certains d'entre eux semblent n'être que des plaisanteries éphémères. — L'A. conçoit les germanismes du serbo-croate de façon aussi large que possible, en y englobant, comme on l'a vu, les emprunts de la période du vieux-haut-allemand qui, en réalité, sont le bien commun de tous les Slaves ou, du moins, de tous les Slaves occientaux. D'autre part, l'ouvrage enregistre tous les mots d'origine germanique quelle que soit la langue qui les a transmis au serbo-croate. Ainsi, par exemple, les mots *marva* « bétail », *pelda* « exemple », *hatar* « territoire d'un village », *palanka* « bourg », *perem* « bordure (d'un vêtement) », et bien d'autres encore, sont, strictement parlant, des emprunts au hongrois *marha, példa, határ, palánk, perém*. Que ces mots dérivent eux-mêmes des mots allemands *mar(i)ha, bilde, hotter, planke, bräm(e)*, n'a pas d'importance pour le serbo-croate lui-même. — Le paragraphe sur les calques (pp. 152-160) n'est qu'une annexe et n'épuise pas, même de loin, le sujet. Si, par exemple, *kišobran* « parapluie » est mentionné, on ne trouve ni *suncobran* « parasol » ni *padobran* « parachute ». On peut se demander, d'ailleurs, si ces mots sont vraiment calqués sur l'allemand et non pas sur le français : en effet, *-bran* rend mieux le français *para-* que l'allemand *-schirm*. Certains des calques semblent être plutôt des emprunts au russe, comme par ex. *prestolonaslednik* « héritier », *izdanje* « édition », *maloletan* « de bas âge ». D'autre part, faut-il voir un calque dans *uplatiti* « payer » ? — Le livre de M. Schneeweis présente, on le voit, certains côtés criticables. Il nous donne, néanmoins, un tableau linguistique fort attachant de la pénétration de la culture allemande dans le domaine serbo-croate. B. O. U.

Gottfried Kirchner. — Die russischen Adjektivadverbien auf -i (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, herausgegeben von H. H. Bielfeldt, Nr. 23). Berlin, Akademie-Verlag, 1961 ; in-8, 81 p.

C'est un travail bref mais soigné sur l'origine et l'histoire des adverbes en *-i*, avec ou sans le préfixe *po-*, comme *družeski*, *po-russki* et *po-volč'ji*. L'A. a raison de voir dans la forme de ces adverbes un instrumental pluriel et de rattacher leur fortune au fait que les adjectifs relatifs en *-skyj* étaient capables d'acquérir une valeur qualitative. Une brève comparaison avec les autres langues slaves souligne le caractère particulier du type russe. Historiquement, le développement est clair : le type *družeski* continue une forme ancienne, le type *po-russki* doit son *po* à la locution *po-russku* et n'apparaît qu'au XV[e] siècle, le type *po-volč'ji*, enfin, semble n'être pas antérieur au XVIII[e] siècle. Les exemples historiques du XI[e] au XIV[e] siècle cités par l'auteur sont tous slavons et ceux des XV[e]-XVII[e] siècles le sont en grande majorité (pp. 59-66). Il est regrettable que l'A. n'ait pas cru devoir distinguer entre formations sla-

vonnes et formations russes. Il ne parle que du russe et contribue par là-même à maintenir une conception du russe littéraire qui ne correspond pas entièrement à la réalité. B. O. U.

Gottfried Janke. — Der Ausdruck des Passivs im Altrussischen (Deutsche Akademie der Wissenschafteu zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, herausgegeben von H. H. Bielfeldt, Nr. 22). Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in-8, 70 p.

La catégorie du passif n'a pas eu en slave une expression unique, si bien que chaque langue slave a fait son propre choix des formes qui devaient exprimer la notion du passif. L'A. s'est proposé de décrire les moyens dont s'est servi le russe dans son choix. Il l'a fait avec beaucoup de soin et d'esprit critique, en se servant de textes allant du début jusqu'au XVIe siècle. Pour lui, le passif doit son origine à la nécessité d'exprimer une action dont l'agent demeure inconnu, d'où la rareté du passif au présent. L'A. a le mérite de distinguer entre le slavon et le russe proprement dit, une distinction qui devrait être évidente dans tout travail sur le vieux russe, mais qui est trop souvent négligée dans les travaux modernes. B. O. U.

Morris Halle. — The Sonnd Pattern of Russian. A Lingnistic and Acoustical Investigation ; with an Excursus on the Contextual variants of the Russian Vowels (Description and Analysis of Contemporary Standard Russian, edited by Roman Jacobson and C. M. van Schooneveld, I). 's-Gravenhage, Mouton et Co., 1959 ; in-8, 206 p., pl., fig.

Le présent ouvrage, consacré à la phonétique, forme le 1er volume d'une vaste description du russe littéraire moderne. La phonétique du russe y est décrite suivant la méthode dite structuraliste, c'est-à-dire qu'elle procède des oppositions, toujours binaires, des traits distinctifs. L'apport personnel de M. H. est en ce qu'il s'est construit une théorie de la description linguistique qui consiste en une série de règles déductives et qui doivent être appliquées à la matière phonétique dans un ordre strictement déterminé. Les règles et leur application sont conçues de façon à ne laisser échapper aucun phénomène phonétique du russe à leur inexorable emprise. Un autre trait qui est propre à l'auteur est que celui-ci prend en considération aussi bien le point de vue du sujet parlant que celui du sujet écoutant, d'où l'importance donnée à l'étude de l'acoustique qui occupe la partie centrale du livre (pp. 79-153).

Il y a un chapitre, le Ve (pp. 91-109), qui retrace l'histoire de la phonétique expérimentale dès ses débuts et jusqu'à uos jours. Il est intéressant en lui-même encore qu'il n'ait pas de rapport direct avec le sujet du livre. — Il faut reconnaître que l'A. a présenté le système phonétique, relativement simple, du russe littéraire de façou précise et exhaustive. Malheureusement, il n'a fait aucun effort pour rendre sa théorie et sa pratique accessibles au commun des russisants. L'exposé est particulièrement difficile à suivre, la terminologie est volontairement novatrice et l'explication des nombreux symboles graphiques n'est pas commode à s'assimiler. Aussi logique et impeccable que soit la méthode de M. H., elle vise, en fin de compte, moins la description de la phonétique du russe

que la vérification, sur les matériaux russes, des théories phonétiques et acoustiques de l'A. c'est dire que le présent ouvrage s'adresse en fait à un petit cercle de chercheurs qui, comme M. H., croient en une variété déterminée de ce qu'on appelle, à tort ou à raison, le structuralisme linguistique. B. O. U.

Valentin Kiparsky. — Der Wortakzent der russischen Schriftsprache (Slavica. Sammlung slawischer Lehr- und Handbücher, Neue Folge). Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1962 ; in-8, 396 p.

Le présent ouvrage est à la fois un manuel et un ouvrage d'érudition. L'A. passe en revue l'accentuation des différentes parties du discours en classant, dans chaque section, les matériaux suivant le type d'accentuation, et, dans chaque type, dans l'ordre alphabétique des mots. C'est là un procédé traditiounel qui relève de la nature des manuels et qui sera apprécié par les usagers. Ce qui est nouveau et personnel dans l'onvrage, c'est l'usage fait des données historiques. La majorité des prédécesseurs de M. K. croyaient, aussi étrange que cela puisse paraître, à l'immuabilité de l'accent russe. En comparant donc l'accentuation du russe moderne avec celle du serbo-croate, ils croyaient pouvoir reconstruire l'accentuation du slave commun. A cette conception, M. K. a substitué la conception historique de l'accentuation russe. Malheureusement, les données historiques sont maigres pour le russe puisqu'il n'y a que peu de textes anciens accentués et lorsqu'ils le sont, il s'agit pour la plupart de textes slavons ; or le phénomène de l'accent est essentiellement un élément de la langue parlée. Néanmoins M. K. a pu utiliser plusieurs textes accentués des XVI[e] et XVII[e] siècles. Dès la fin du XVIII[e] siècle, avec la publication de dictionnaires accentués, en commençant par le dictionnaire académique de 1789-1794, la situation s'améliore sensiblement. En tenant compte de toutes les sources accessibles, M. K. a réussi à démontrer à quel point l'accentuation du russe a été fragile et instable. Elle a subi d'importants changements depuis le XVIII[e] siècle, et encore au XIX[e] siècle, les substantifs, adjectifs et verbes continuaient à se regrouper en passant d'un type d'accentuation à un autre. Notamment l'auteur a montré que l'accentuation mobile des verbes du type *nošú, nósiš* n'est pas antérieure aux XIV[e]-XV[e] siècles. Une des conclusions étonnantes de ce livre est que le système accentuel du russe du XVII[e] siècle semble avoir été plus près de celui du slave commun que de celui du russe moderne. On voit qu'il y a beaucoup à tirer de cet excellent ouvrage et beaucoup à y apprendre. B. O. U.

Stuart E. Mann. — Czech Historical Grammar, (The London East European Series : II. Historical Grammars). Londres, Athlone Press, 1957 ; in-8, X + 184 p.

Dès la première ligne de l'introduction, cet ouvrage étonne. Décrire historiquement le système phonétique du vieux tchèque, d'après les documents du XIV[e] siècle, en se rattachant directemeut à l'indo-européen (par ailleurs, parfois mal reconstitué, v. g. p. 33), négliger consciemment

le vieux slave, préférer, à l'avantage du sanskrit, lithuanien, hittite, vieil islandais, les rapprochements avec les langues slaves, dont le tchèque moderne, dans un ouvrage qui s'adresse apparemment aux slavisants, tout cela nous semble tenir du franc-tireur que n'excuse pas la volonté de rompre avec la tradition des néo-grammairiens. A côté d'une phonétique incomplète, on savourera une introduction à l'histoire de la slavistique dans le domaine tchèque, une bonne *description* de la morphologie du vieux tchèque, quelques textes, et six appendices où sont groupées des considérations sur les changements phonétiques entre 1100 et 1600, aussi bien que sur la composition du vocabulaire tchèque. Un index complète l'ouvrage. Quant à une clé des abréviations, que le lecteur veuille bien se reporter aux autres volumes de la collection.

D. T. H.

Grigore Nandriş. — Old Church Slavonic Grammar, Handbook of Old Church Slavonic, Part I. (The London East European Series : I. Descriptive Grammars). Londres , Athlone Press, 1959 ; in-8, XVI + 235 p.

La grammaire du Prof. Nandriş a été complétée en 1960 par un recueil de textes avec glossaire, composé par R. Auty. Tel, l'ouvrage se veut un manuel exhaustif, à la fois descriptif et comparatif, destiné au public anglais, « le premier édité en vieux caractères cyrilliques ». On se rappellera la « Old Church Slavonic Grammar » de H. G. Lunt ('s-Gravenhage, 1955) pour justifier la préseute parution. La dette de l'A. envers les Diels, Vaillant, Leskien est trop évidente pour qu'il l'ait tue. On aurait cependant préféré une plus grande indépendance. En vain le lecteur cherchera-t-il l'introduction annoncée sur la langue et peut-être ses monuments, bien qu'une liste des *Mss canoniques* étudiés eût été indispensable. L'absence dans la bibliographie de la *Aks. Grammatik* de Trubetzkoy, la confusion entre consonnes palatales et palatalisées (p. 7), la *préiotisation* étendue à tout i-initial (p. 9), et jusqu'à l'omission de toute syntaxe, sous prétexte « qu'elle est basée sur les textes originaux grecs, et semble trop complexe pour être inclue dans cette grammaire » (p. v), susciteront nos regrets. Quant à la classification des verbes, l'A. s'en tient au système de Leskien. Un double index, *rerum* et *verborum*, complète l'ouvrage. D. T. H.

Hans Holm Bielfeldt. — Altslawische Grammatik. Einführung in die slawischen Sprachen, Slawistische Bibliothek, Nr. 7. Halle (Saale), M. Niemeyer Verlag, 1961 ; in-8, VI + 297 p.

L'A., professeur à la Humboldt-Universität de Berlin-Est se place d'emblée dans une optique neuve : montrer la relation entre le vieux slave et le russe. Cet objectif, lié à celui que propose le sous-titre, a fait courir le danger du touffu — aperçu par l'A. — quand il décrit le vieux slave, limité au canon classique des Mss, dans une double perspective historique : régressive, vers l'indo-européen, progressive, vers les langues slaves modernes. On regrettera que l'A. néglige l'influence directe de la langue ecclésiastique dans la formatiou du russe (p. 41). Dans un manuel qui veut se suffire à lui-même, où les indications bibliographiques prennent

peu de place (p. vi), la notation de la valeur numérique des lettres eût été nécessaire. Un exposé morphologique remarquablement clair (le classement des verbes est celui de Leskien, sauf la permutation des classes I et III), 10 pp. de textes avec traduction et notes abondantes, et un lexique rendent ce manuel aussi approprié à l'enseignement universitaire qu'à l'étude privée. D. T. H.

III. HISTOIRE

Alexandre Ganoczy. — Calvin. Théologien de l'Église et du ministère. (Coll. Unam Sanctam, 48). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-8, 444 p.

Jean Rillet. — Calvin. (Coll. « Les temps et les destins ». Paris, Fayard, 1963 ; in-8, 280 p.

L'ouvrage de A. Ganoczy qui semble bien être le développement d'une thèse présentée et reçue à l'Université grégorienne de Rome, doit marquer dans le monde de l'œcuménisme catholique. Tout d'abord en raison de l'endroit où il a été élaboré, et en raison du patronage qu'il a reçu du P. J. Witte, S. J., professeur de théologie protestante en cette université, et dont on sait qu'il a dû combattre pour insérer son enseignement dans une trame régulière, n'ayant pas toujours été prisé lui-même dans son entourage. Le résultat positif de ce livre nous montre que sa percée a été couronnée de succès. Ensuite, en raison même du sujet, développé dans un esprit entièrement œcuménique. « Nous sommes convaincus, dit l'A. (p. 434), que la pensée ministérielle de Calvin peut être considérée comme un carrefour, qui n'est pas seulement un point de division, un eudroit où plusieurs sentiers quittent la route principale, mais aussi un point de rencontre où les mêmes sentiers rejoignent celle-ci ». La première partie, qui nous décrit Calvin et sa pensée, est constrnite d'une manière très attachante, et nous développe sans passion, mais d'une mauière passionnante, l'historique de la vie de Calvin et la première évolution de sa pensée. La doctrine ecclésiologique de Calvin est minutieusement étudiée ensuite (deuxième partie) dans les quatre éditions successives de l'institution chrétienne, de 1536 à 1559. Ce cheminement à travers la croissance de la pensée calvinienne nous a paru neuf, et, s'il recevra des amendements de la part des protestants eux-mêmes, ceux-ci ne manqueront pas de reconnaître la valeur et l'objectivité de ces pages. Quant à la doctrine des ministères centrée avant tout chez Calvin dans la Parole (ch. III et IV), et qui fait la substance même de la thèse, elle est étudiée depuis le sacerdoce royal des fidèles jusqu'aux quatre ministères selon Calvin (pasteurs, docteurs, anciens, diacres). Un paragraphe spécial traite de l'épiscopat et de la papauté, dans lequel les sarcasmes cruels du réformateur, qui répondaient surtout à l'excitation des passions due à l'époque, ont été ici en grande partie épargnés au lecteur. L'ouvrage se termine (conclusion générale) sur une étude des divergences et des points de rencontre entre la doctrine calvinienne et la doctrine catholique du ministère.

L'ouvrage du Pasteur Rillet est d'un tout autre caractère. L'intérêt

des calvinistes les plus éminents, nous dit-il (p. 21), s'étant depuis une cinquantaine d'années concentré sur la théologie du Réformateur, il a entrepris ici de raconter simplement l'histoire de son héros, non certes d'une manière lâche, mais appuyé sur les sources et avec beaucoup de diligence. Écrite *con amore*, cette histoire se laisse lire avec grand intérêt. L'A. ne craint pas d'aligner les faits, et de faire le procès des attitudes dures que les mœurs ont aujourd'hui transformées. Sans doute ils existait d'autres vies de Calvin faites pour le grand public au cours de ces dernières années. Celle-ci les dépasse peut-être par sa probité et sa sérénité. Un index des noms cités des contemporains de Calvin, avec chaque fois une notice d'une ligne sur le personnage, rendra service non seulement aux lecteurs, mais aussi à d'autres. La distinction de ces pages nous rappelle avec plaisir l'amitié que le P. R., présent à Rome durant les deux premières sessions du Concile, a nouée avec beaucoup de participants des séances et de membres du bureau de presse. D. O. R.

Pierre Pascal. — Avvacum et les débuts du Raskol. (Coll. : Études sur l'histoire, l'Écouomie et la Sociologie des Pays slaves, VIII). Paris, Mouton, 1963 ; in-8, 618 p.

La préface dit que la deuxième édition de cet ouvrage est la reproduction photographique d'un livre imprimé en 1938 (*Irén.*, t. XVIII, 1945, p. 117), publié en même temps qu'un autre : la traduction française de « La Vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même », publiée la même année (cfr *ibid.*). La même préface signale les publications les plus importantes postérieures à la première édition. L'A. s'attache surtout, en se basant sur les autres œuvres de l'Archiprêtre et sur les documents officiels, de faire le départ entre ce qui est légende et ce qui est histoire et décrire à grands traits, avec un remarquable réalisme la vie ecclésiastique de la Moscovie entre 1720 et 1782 au sortir de la période des troubles où l'élite des chrétiens demandait une réforme radicale de toute la vie de l'Église russe. « Avvakum, dit l'A., est actuellement considéré en URSS comme le plus grand écrivain de l'ancienne littérature russe ».

D. T. B.

Nicolas Zernov. — The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. Londres, Darton, Longman et Todd, 1963 ; in -8, 410 p., avec de nombreuses photos de russes émigrés. 35 /.

L'auteur de ce livre, M. Zernov, est lui-même un émigré de la première émigration, qui occupe depuis lors à l'Université d'Oxford une chaire de Culture Orthodoxe Orientale, mais s'est consacré à maintenir parmi les intellectuels russes émigrés en Occident uue certaine unité et cohésion sauvegardant chez eux un contact avec la Russie. Il publie ses souvenirs personnels du double schisme intervenu dans l'Église orthodoxe et les efforts faits pour rallier les dissidents. Il nous introduit ainsi dans tout un monde qui mérite du respect et de la sympathie. Les dernières pages sont une nomenclature des intellectuels russes avec courte bio-bibliographie, précieuse pour les lecteurs occidentaux. D. T. B.

J. H. Newman. — Letters and Diaries. Edited by Ch. S. Dessain. Vol. XIII. Birmingham and London (January 1849 to June 1850). — Londres, Thomas Nelson, 1963 ; in-8, XIV-520 p., 70/-

Le T. XI de cet ouvrage a été analysé dans *Irénikon*, t. XXXV, 1962, p. 300, et le t. XII, t. XXXVI, 1963, p. 296. Le tome XIII couvre dix huit mois, Newman est supérieur de l'Oratoire de Birmingham et fondateur d'un nouvel Oratoire à Londres ; il est aux prises avec des difficultés matérielles et spirituelles, dues surtout aux jeunes religieux qui l'entourent et qui ont besoin de direction dans leur ardeur pour l'apostolat ; Ces lettres de formation sont pleines d'humour et de bonhomie et s'efforcent de calmer leurs aspirations. Une tâche non moins ardue est d'accommoder les caractères différents et de donner de la cohésion aux deux nouvelles communautés. Le volume se termine par des tables, comme les volumes précédents. D. T. B.

Louis Bouyer. — Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église. (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1964 ; in-12, 186 p.

Au terme d'une semaine liturgique organisée par dom Beauduin au Mont-César avant la guerre de 1914, Mgr Batiffol avait dit à son hôte en le quittant : « Que puis-je vous souhaiter de mieux, mon très cher Père ? Un bon biographe ! » — Brillamment écrite, alerte et décidée, la présente biographie de D. B. remportera sans doute dans la littérature un très grand succès, et fera connaître comme il le mérite le personnage si bien campé qui y apparaît. Sa physionomie ressort avec toutes les caractéristiques qui plaisaient tant à ceux qui l'ont connu de près et qui, amis du dedans ou du dehors, aimaient à le retrouver sous ce dynamisme inaltérable qu'il garda jusqu'à son dernier jour, ses saillies verbales inoubliables et, en même temps que son humour vivace et sa clairvoyance prophétique, sa robustesse doctrinale et ses grandes qualités spirituelles. Tout ce que l'A. a fait pour donner corps à sa vocation, à ses intuitions liturgiques, à ses relations avec Jean XXIII, et à son programme œcuménique — plus peut-être qu'aux origines de son œuvre unioniste — est buriné d'une manière très réussie et ces pages se laissent lire d'une traite, comme un roman. Certes, le rapport de D. B. sur « l'Église anglicane unie non absorbée » n'est pas ménagé. Il reste cependant, et l'A. le laisse pressentir, que cette perspective de « non absorption » — et même de désabsorption — est un des grands enjeux du Concile, et, ici encore, D. B. s'est montré prophète.

Cette biographie s'abstient délibérément de verser dans le genre hagiographique. Ceux qui ont approché de moins près D. B. et qui l'ont surtout connu sous l'auréole de son rayonnement plus lointain seront peut-être étonnés et déçus de découvrir ici un homme en chair et en os en proie à des aventures de tous genres et en butte à d'énormes difficultés ecclésiastiques. Tout le monde sait cependant que, précurseur audacieux et semeur d'idées neuves, il s'était attiré pas mal d'ennuis contre lesquels il s'était débattu avec courage, mais sans toujours réussir dans sa défense. Le temps finalement lui a donné raison et Dieu l'a laissé vivre assez longtemps pour que ses amis et collaborateurs aient pu chanter avec lui, lors de son retour au sein de sa communauté de Chevetogne, *in die qua*

Dominus liberavit eum de manu omnium inimicorum suorum, un cantique de victoire et de repos.

L'A. dit dès le début que ce livre n'est pas une biographie définitive, mais un simple témoignage, et il avait les qualités et l'expérience pour l'apporter. On ne peut donc lui reprocher des omissions. Mais le souci de ne pas faire un « saint de vitrail » l'a entraîné de-ci de-là à reprendre les armes de son héros et à faire de son livre une tribune où le génie de D. B. contraste étrangement avec la médiocrité de ses ennemis. Peut-être lui reprochera-t-on de s'être délecté outre mesure dans les anecdotes et d'y avoir accroché des caricatures et des réflexions qui portent bien au-delà de l'argument du livre, et dont certains trouveront qu'il aurait pu se passer. Il est probable cependant qu'il envisage pour sa part cette agressivité comme une « leçon », dont le but est de stigmatiser une certaine tradition routinière dont les vieux troncs ont tout de même permis beaucoup de résurgence. Mais il se pourrait que des réactions de la part de ceux qui se sentiront ainsi touchés soient dépourvues de tendresse à l'égard de l'auteur. Au demeurant, une relecture montre que les idées maîtresses de la pensée théologique de D. B. non seulement ne lui ont pas échappé mais ont été solidement charpentées. — On a relevé dans l'ouvrage quelques erreurs. La vie de D. B. est parsemée d'aventures savoureuses, qui, rapportées un certain nombre de fois par ses amis, se sont encadrées de légendes. On eût pu facilement en corriger quelques-unes. Peut-être valait-il mieux cependant courir le risque de les raconter telles quelles pour pouvoir ensuite, distinguer le vrai du faux tant que les témoins vivent encore. Il sera tenu compte sans doute de lenrs remarques dans une seconde édition. Du reste, il faudra bien qu'un jour on tente d'écrire une vie plus complète de ce grand homme d'Église. que le P. Bouyer lui-même n'a pas craint d'appeler, au lendemain de sa mort, un des plus grands en ce siècle. La masse énorme de matériaux recueillis déjà et la proximité des événements mettent en retard les travailleurs, qui auront en outre à remuer plus de cinquante années d'histoire de l'Église pour achever leur œuvre. Le P. Bouyer a pu, avec une documentation de choix sans doute, mais plus restreinte, donner, quelques années seulement après la mort de D. B., un avant-goût très appréciable de ce qui reste à faire, laissant deviner beaucoup de richesses encore.

D. O. R.

Stephen G. Xydis. — Greece and the Great Powers 1944-1947. Prelude to the « Truman Doctrine ». Société d'Études Macédoniennes. Centre d'Études Balkaniques 60. Thessalonique. Ibid., 1963 ; in-8, XXII-758 p., ill.

Constantin Vavouskos. — Der Beitrag des Griechentums von Pelagonien zur Geschichte des neueren Griechenlands. Ibid., 62, 1963 ; in-8, 42 p., ill.

Apostolos-E. Vacalopoulos. — A History of Thessaloniki. Trauslation by T. F. Carney. Ibid., 63, 1963 ; in-8, 155 p., ill.

Christophoros A. Naltsas. — *'Ανατολικὴ Ρωμυλία. 'Η κατάληφις αὐτῆς ὑπὸ τῶν Βουλγάρων καὶ ὁ ναυτικὸς ἀποκλεισμὸς τῆς 'Ελλάδος* 1885-1886. Ibid., 64, 1963 ; in-8, 278 p.

Feriz Berki — *Ἡ ἐν Οὐγγαρίᾳ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία*. Ibid., 67, 1963 ; in-8, 61 p.

Theofanis George Stavrou. — Russian Interests in Palestine 1882-1914. A Study of religious and educational enterprise. Ibid., 68, 1963 ; in-8, 250 p.

Le Centre d'Études Balkaniques, section de la Société d'Études Macédoniennes, a publié depuis 1954 déjà une longue série de travaux scientifiques concernant l'histoire et les questions politiques de la Macédoine vues du point de vue hellène. En raison des populations mixtes, la question des frontières y a été depuis des siècles un point litigieux qui n'a pas été résolu entièrement par l'échange imposé des populatious. Par le fait même, ce sont les deux voisins du nord de la Grèce et surtout la Bulgarie avec lesquels toute entente sera imprégnée de quelque réserve. Dans les six études présentes, quatre rentrent dans ce cadre. La première qui est aussi la plus volumineuse et la plus documentée expose le développement de la situation politique de la Grèce à la fin et au lendemain de la dernière guerre mondiale, en tant qu'elle fut l'échiquier où l'URSS et la Grande Bretagne d'abord, ensuite les États-Unis jouaient à la guerre par procuration ; cela a duré jusqu'au moment où le président des États-Unis y est iutervenu avec sa « Doctrine Truman » pour assurer l'élimination des communistes et une stabilité économique indéniable. A l'opposé de la Yougoslavie, le Front national grec de libération (communiste) n'avait pas reçu les bénédictions des Trois Grands. Cette intervention américaine comportait aide financière et conseil efficace. L'A. qui a eu accès à une grande quantité de documents grecs et étrangers était bien placé pour écrire cette histoire puisqu'il était membre du Service d'information du gouvernemeut grec de 1942 à 1946 et du Secrétariat de l'ONU de 1946 à 1948. Il raconte très en détail les vains efforts de la Grèce pour obtenir, comme vainqueur, des « rectifications » de frontières dans l'Empire du Nord (Albanie) et dans le nord de la Macédoine (Bulgarie). Cette frustration de la part de ses alliés n'est pas encore oubliée. Le 29 mai 1963 fut inauguré à Athènes un *Truman Memorial* par l'archevêque d'Amérique Iakovos en présence du Premier Ministre, M. Karamanlis et de l'archevêque Chrysostomos d'Athènes. Il était dû à l'initiative et aux contributions de l'American Hellenic Educational Progressive Association. Aux funérailles du roi Paul ce furent encore ces deux personnalités américaines qui avec Madame Johnson furent déléguées par le gouvernement des États-Uuis. Le livre constitue une contribution importante à l'histoire moderne de la Grèce.

Le livre de M. Vavouskos nous ramène en Pélagonie, les districts de Morrichovo, Monastir et Krousovo-Prilep, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle où l'hellénisme fut anéauti surtout à la suite de la destruction de Krousovo par les komitadjis bulgares en juillet 1903.

L'Histoire de Thessalonique, deuxième grande ville de l'empire byzantin en Europe et de la Grèce moderne est destinée surtout aux visiteurs étrangers qui désirent acquérir une information bien fondée et plus détaillée que ne peut la fournir le meilleur guide de la ville. Le travail fut entrepris sur la demande du professeur de l'université de Sydney, M. Carney qui s'est aussi donné la peine de le traduire en anglais. A côté

des illustrations bien choisies une carte détaillée de la ville qui a été toujours un centre de commerce et de lettres, aurait été bienvenue.

La Roumélie orientale. Sa saisie par les Bulgares et le blocus maritime de la Grèce nous ramène à deux années très pénibles et humiliantes pour les Hellènes toujours attachés à la *Grande Idée*. En 1885 cette riche province comptait encore 230.000 grecs, 420.000 musulmans et 100.000 personnes d'nne autre origine (juifs, arméniens, roumains, serbes, « européens », tziganes etc.). Tous les efforts de la Grèce pour empêcher l'incorporation progressive de la Thrace du Nord à la Bulgarie et sa bulgarisation se heurtèrent à la politique des « grands » d'alors (Allemagne, Autriche-Hongrie, Angleterre, Italie et Russie) qui pour obliger la Grèce à la démobilisation et garantir « l'équilibre balkanique » en vinrent à imposer un blocus « pacifique » à la Grèce devant lequel elle dut céder. « La lutte nationale de l'Hellénisme n'a pas réussi à atteindre son achèvement dans ce monde injuste et réactionnaire. Aucun peuple n'a lutté si durement et pendant tant d'années que le peuple grec pour son intégrité nationale et aucun peuple n'a vu son héritage se dissiper aux quatre vents pillé et partagé par des barbares intrus sur la terre grecque. L'amertume et la désillusion que tout le peuple grec a éprouvées à cause de l'injustice qui lui a été faite et par la frustration de ses attentes, surtout après tant de promesses et de déclarations lors de la grande lutte, étaient sans précédent » (p. 274). L'A. qui est un spécialiste des questions des frontières de la Grèce du Nord, espère que cette terre, qui fut grecque pendant tant de siècles, et qui va de l'ouest de Philippoupolis (Plovdiv) jusqu'à Mesemvria, Anchialos et Sozopolis sur la Mer Noire sera rattachée à la mère Hellade « s'il existe un sentiment de justice et de morale politique chez les forts ». Notons en passant que l'ancien monastère géorgien de Bačkovo passa aux Bulgares en mai 1894.

L'Église orthodoxe hongroise n'a jamais possédé une organisation indépendante ; elle fut rattachée aux Églises voisines, ruthène, serbe et roumaine. L'actuelle Église orthodoxe hongroise doit son origine aux Grecs magyarisés. Aujourd'hui elle comprend neuf paroisses hongroises dont le P. Berki est le doyen, et une paroisse russe, soumises au patriarcat de Moscou depuis novembre 1949. A côté d'elles il y a encore quelques paroisses roumaines et serbes. Vis-à-vis de ces trois organisations orthodoxes sans aucun évêque indépendantes et assez faibles, les 250.000 Unis hongrois sous la direction de l'évêque de Hajdudorog, établi à Nyiregyháza, représentent une force qu'« il serait impossible de faire revenir maintenant à l'Orthodoxie, comme cela a été fait en Tchéchoslovaquie, en Ukraine et en Roumauie ».

X Le dernier livre, celui de M. Stavrou de l'université de Minnesota, est d'un intérêt tout spécial pour l'histoire des rapports politique et ecclésiastique entre la Russie et le Moyen Orient depuis 1847 jusqu'à la révolution soviétique. Ce sujet toujours plus ou moins actuel méritait cette excellente monographie ; elle devrait être traduite en grec. L'A. y expose en huit chapitres l'arrière-fond historique, la fondation et l'activité des deux Missions ecclésiastiques orthodoxes russes en Palestine sous la conduite de l'archimandrite P. Uspenskij (1847-1854), et de l'évêque Kirill Naumov, des archimandrites Leonid Kavelin et Antonin Kapustin (1857-1889), la fondation de la *Société russe de Palestine*

en 1882 qui en 1889 deviendra impériale et absorbera la *Mission* et la *Commission russe de Palestine*. Sous la présidence du grand-duc Serge Alexandrovič (1882-1905) et de sa veuve la grand-duchesse Élisabeth Feodorovna (assassinée sur ordre de Lénin, le 18 juillet 1918, deux jours après la famille impériale), cette société dont l'initiateur avait été Vasilij Nikolaevič Khitrovo, a déployé en Terre Sainte et en Syrie une activité considérable pour l'organisation des pèlerinages, pour la défense de l'Orthodoxie et des intérêts culturels des Arabes (une centaine d'écoles) et pour la palestinologie (*Pravoslanyj Palestinskij Sbornik*, les *Soobščenija* de la Société et beaucoup d'autres publications qui resteront toujours un monument de labeur scientifique et de la dévotion si profonde des croyants russes envers la Terre Sainte). Dès le début, toute l'activité avait également un caractère politique plus ou moins accentué d'après les époques. Comme aux Balkans elle devait se heurter à la résistance surtout des Grecs; un de ses fruits fut l'arabisation du patriarcat d'Antioche. Panslavisme et panhellénisme ont cherché à soumettre à leur influence les peuples orthodoxes, une fois parties intégrantes de l'empire byzantin qui a survécu dans les patriarcats grecs. Le travail de M. Stavrou est bien documenté et basé sur les publications de la *Société russe de Palestine*. Il prépare une biographie de Porphyre Uspenskij, le précurseur de la politique culturelle russe dans le Proche-Orient. Une large bibliographie et un bon index clôturent le volume. L'expression *Franciscan abbots* (p. 29) est un peu surprenante. L'année de la translation des reliques de saint Nicolas à Bari est 1087 (non 1073 ; p. 186). Le renvoi à l'article de Smolitsch, «Missions» n'est pas très clair (p. 36-49 et p. 236). Le premier titre du manuel (*Rukovodstvo*) pour les pèlerins russes est : *Putevoditelj po svjatym městam Vostoka* (p. 232). D. I. D.

Statutes of the Archieparchy of Philadelphia enacted and promulgated by the Most Reverend Metropolitan Constantine Bohacevsky, S. T. D. Archbishop of Philadelphia at the Archieparchical Convocation held in Immaculate Conception of Bl. Virgin Mary Cathedral on October 7 and 8, 1959. Philadelphia, Metropolitan Chancery, 1960 ; in-8, XXIII-234 p.

L'Église ukrainienne unie est parmi les Églises unies la plus répandue et la mieux organisée. Ses centres principaux se trouveut maintenant au Canada et aux États-Unis. Ici elle compte maintenant uue métropole et deux éparchies (Philadelphie, Stamford et Saint-Nicolas de Chicago) avec environ 300.000 fidèles. L'institution des évêchés indépendants des évêques latins y a eu lieu au moins 25 ans trop tard. Les 650 canons promulgués en octobre 1959 font l'application des parties du Code de droit canonique oriental déjà obligatoires et tiennent largement compte de la situation du clergé et des fidèles aux États-Unis. Ils traitent successivement des personnes, des sacrements et sacramentaux, des lieux sacrés, des funérailles, de l'instruction pastorale et des questions financières. Ils sont suivis de plusieurs appendices parmi lesquels on remarquera ceux sur le changement de rite et sur les changements introduits dans les textes et les rubriques de la Divine Liturgie dans les livres liturgiques publiés et imposés pour les Ukrainiens par le Saint-Siège. Personne ne

s'étonnera de trouver parmi les canons des choses bien latines, p. ex. la « première » communion des enfants à l'âge de raison. Citons aussi le c. 245 : « Il est permis de revivifier la coutume d'administrer le baptême par immersion pourvu que cela n'occasionne pas d'étonnement ou de malentendu », ensuite l'érection canonique des stations du Chemin de la Croix. On est surpris par la stipulation qui ordonne que les Orthodoxes devenus catholiques doivent être reconfirmés s'ils veulent recevoir les saints ordres (c. 265). Remarquons aussi l'obligation d'avoir une iconostase dans l'église et un voile aux portes royales. On y constate un certain essai de purifier le rite. Tous les prêtres de l'archéparchie avaient été consultés avant la rédaction définitive des Statuts. Mgr Bohacevsky est décédé le 6 janvier 1961. D. I. D.

Antike und Mittelalter in Bulgarien. Édité par Veselin Beševliev et Johannes Irmscher. (Deutsche Akademie der Wissenschaften-Berliner Byzantinische Arbeiten, Band 21), Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in-8, 363 p., 87 pl. et 1 carte, DM 76.

Ce livre est le résultat d'un voyage d'études du groupe de travail pour la connaissance de l'antiquité gréco-romaine de l'Académie des Sciences de Berlin. Le but de la présente édition n'est pas uniquement scientifique puisque l'éditeur veut aussi en faire un guide scientifique pour tous ceux qui s'intéressent plus que superficiellement à l'histoire et l'art de la Bulgarie. Le but du voyage était de donner une idée des relations économiques, culturelles et politiques entre l'État byzantino-romain et la Bulgarie. Après le journal du voyage par Hans Ditten, un des membres du groupe, le recueil s'ouvre par un très bon aperçu de l'histoire des régions bulgares et de l'état bulgare jusqu'à la domination turque, dû à Dimităr Angelov, tandis que Velizar Velkov y publie une bonne bibliographie des travaux historiques publiés entre 1879 et 1956. Après quelques articles traitant de la byzantinologie, de l'épigraphie et de la numismatique en Bulgarie, suivent des articles groupés par région. Ainsi Ivan Venedikov nous fait revivre l'ancienne Sofia (Serdica), tandis que Krăstju Mijatev donne une bonne descriprion de la ravissante petite église de Bojana (les peintures de l'école de Tirnovo, ne représentent pas des archiprêtres, dans l'abside, mais des évêques, p. 167) où on remarque un sens aigu de la réalité dans nombre de détails. Les différents musées de la capitale sont décrits et leur fonctionnement expliqués. Plusieurs articles s'occupent de la Bulgarie danubienne et de ses régions avoisinantes. Très intéressant est p. ex. l'article du même Krăstju Mijatev sur l'ancienne capitale, Tirnovo. Enfin la Bulgarie du sud et la côte de la Mer noire trouvent des auteurs pour nous décrire avec compétence les nombreux sites archéologiques qu'on y rencontre. De grande valeur p. ex. est l'antique tombe, décorée de fresques près de Kazanlăk découverte en 1944 et qui doit dater de la fin du IV[e] ou du début du III[e] s. avant J.-C., décrite par Vasil Mikov. Intéressant aussi l'article de Ivan Gălăbov concernant la ville antique et médiévale de Nesebar, avec ses nombreux monuments et églises encore en partie conservées. Un bon

registre fait par Hans DITTEN fait de ce recueil un livre de consultation aisé dont nombre de savants sans doute ne manqueront pas de profiter.

D. J-B. v. d. H.

Études Historiques. Sofia, Académie des Sciences de Bulgarie, 1960 ; in-8, 544 p. 52,15 leva.

A l'occasion du XI[e] Congrès des sciences historiques qui s'est réuni à Stockholm en 1960, le Comité national des historiens de Bulgarie a publié ce recueil contenant dix-neuf rapports en allemand, anglais et français, dont certains devaient être lus au Congrès. Les études sont consacrées à l'antiquité et au moyen âge bulgare, à la période de la domination ottomane et de la renaissance bulgare ainsi qu'à l'histoire moderne et contemporaine du pays. Conçues dans l'esprit dialectique des sciences des républiques populaires, elles tiennent largement compte de l'ingérence des facteurs économique et social dans l'histoire ancienne et contemporaine. Le byzantologue lira avec intérêt le rapport de I. Dujcev, *Les Slaves et Byzance ;* l'historien de l'Église examinera celui de B. Primov *Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe.*

D. H. C.

Mercia Macdermott. — A History of Bulgaria 1393-1885. Londres, Allen et Unwin, 1962 ; in-8, 354 p., 14 ill., 2 cartes, 40/-

Les pays de l'Europe orientale ont le triste privilège de revivre les ombres de leur histoire mouvementée. Mais celle-ci comportait aussi des lumières. Les unes et les autres sont objectivement présentées par l'A. qui fait paraître pour la première fois en anglais une documentation peu connue sur le règne turc dans le pays. La lutte du peuple bulgare pour son indépendance politique et religieuse et son travail constructif dans tous les domaines de la vie nationale en font ressortir la vitalité et alimentent l'espoir qu'il peut avoir dans son avenir. D. H. C.

Kazimierz Nitsch. — Ze wspomnien jezykoznawcy (Souvenirs d'un linguiste). Cracovie, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960 ; in-8, 350 p. 10 phot. 45 zl.

Les slavistes connaissent bien le patrimoine scientifique du grand poloniste de l'université de Cracovie (1874-1958). Le présent opuscule dicté vers la fin de sa vie par le vieillard presque entièrement aveugle, présente nécessairement l'aspect d'une causerie. Il jette néanmoins une lumière intéressante sur les conditions dans lesquelles l'A. avait vécu, et contient des silhouettes d'une vingtaine d'éminents linguistes polonais, compagnons de travail de Nitsch. D. H. C.

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, 15 sept. 1964.

Cum permissu superiorum

acceptation des décisions conciliaires par ceux qui leur étaient opposés. C'est cette explication qui restera sans doute. Mais il a fallu pour cela que le pape s'isolât au moins en un cas du Concile, dans lequel il s'était totalement engagé par sa promulgation. Il ne semble pas que la papauté sorte agrandie de s'être ainsi distancée de l'apostolicité tout entière : ceux qui l'ont pensé verront peut-être un jour qu'ils ont mal calculé, car le pape dans *et* avec *le Concile est plus grand que le pape seul. Ces incidents survenant au moment où, à Rhodes, la question du dialogue de l'Orthodoxie avec l'Église romaine se posait d'une manière neuve, n'auront certes pas une répercussion favorable. Nous croyons toutefois que la poussée dans l'autre sens est trop forte pour pouvoir être arrêtée, et nous sommes heureux de pouvoir publier ci-après le texte d'une remarquable conférence du Cardinal Lercaro, un des quatre modérateurs du Concile, sur ce sujet et dont* Irénikon *lui est particulièrement reconnaissant.*

* * *

Au demeurant, la collégialité épiscopale a été promulguée, et l'œcuménisme a été canonisé. Ce sera par là qu'on reconnaîtra plus tard Vatican II dans la série des conciles. Vatican I aura défini la primauté du pape, Vatican II aura déterminé l'institution divine de la collégialité épiscopale, comme Chalcédoine avait défini les deux natures dans le Christ après qu'Éphèse eût défini l'unique personne du Verbe incarné. Éphèse compléta Chalcédoine, Vatican II complète Vatican I. « L'Église, disait Newman, marche vers la vérité parfaite par diverses déclarations successives, tour à tour dans des directions contraires et par là se perfectionnant, se complétant, se renforçant l'une l'autre... Un concile a fait une chose, un autre en fait une seconde, et ainsi fut établi le dogme tout entier ». A quoi bon un concile, pour ne redire que ce qu'un autre avait déjà dit ? Notre Concile aura sa marque, pour les choses de l'Église, dans ce qu'il a ajouté à Vatican I, non dans ce qu'il en aura répété. Avec le temps, les bavures s'effaceront, et la doctrine de l'Église, rééquilibrée, sera un phare de plus en plus puissant et lumineux.

La signification du Décret « De Œcumenismo » pour le dialogue avec les Églises Orientales non catholiques

Au printemps de cette année, dans une conférence tenue à Beyrouth, j'ai eu l'occasion d'exposer mon point de vue sur l'importance œcuménique de la Constitution sur la Liturgie [1]. C'est bien volontiers maintenant que j'ai accepté l'aimable et pressante invitation du Père Recteur du Collège Grec pour parler sur le Décret *De Œcumenismo* pour ce qui touche au dialogue entre l'Eglise catholique et les Eglises Orientales non-catholiques [2].

L'hésitation qui aurait pu me retenir, moi occidental, et en un lieu aussi qualifié, d'aborder un sujet particulièrement ardu et, pour ainsi dire « spécialisé », a été vaincue par la conviction profonde que le décret *De Œcumenismo*, en liaison avec la Constitution *De Ecclesia* constitue, avec la Constitution *De Sacra Liturgia*, une trilogie indivisible, puisque, à la différence des autres schémas en chantier, au Concile, cette trilogie concerne directement la théologie de l'Eglise dans ce qu'elle a de plus profond. Tous les autres décrets que pourra promulguer le Concile se référeront nécessairement par quelque biais à ces trois textes dont on peut dire qu'ils sont au cœur même de l'œuvre du Concile voulu par Jean XXIII.

Avec le *De Œcumenismo*, le Concile entend établir, du côté catholique, les bases de ce dialogue entre les chrétiens séparés dont

1. Cfr *Irénikon* 37 (1964), p. 288 sv.
2. Conférence faite au Collège grec de Rome le 11 octobre 1964.

le Pape Paul VI a développé certains aspects particulièrement importants dans son Encyclique *Ecclesiam Suam* et dans le discours d'ouverture de la III[e] session conciliaire. Le Saint-Père en effet, dans le discours du 14 septembre prenait une sorte d'engagement solennel vis-à-vis des observateurs non catholiques présents au Concile et, à travers eux, vis-à-vis des Églises et Communautés qu'ils y représentent : « Nous souvenant encore de ce que le même Apôtre nous a conjurés ' de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix, parce qu'il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et père de tous ', Nous chercherons dans la fidélité à l'unicité de l'Eglise du Christ, de mieux connaître et accueillir tout ce qui se trouve d'authentique et d'acceptable dans les diverses dénominations chrétiennes qui sont séparées de nous ».

Telle était donc la ligne qu'il traçait au travail du Concile pour préparer les voies de ce qu'il appelle lui-même la « recomposition de l'Unité ». Le dialogue avec les frères qui ne se trouvent pas encore en pleine communion avec nous, dont parlait l'Encyclique *Ecclesiam Suam*, se trouvait donc précisé en ce qui concerne les catholiques dans la grande œuvre de l'Unité à retrouver. Il ne consiste pas seulement à proposer aux autres une vérité possédée, d'une façon qui leur soit accessible, mais avant tout autre chose à les connaître et à accueillir leurs richesses authentiques : effort de compréhension et d'assimilation par l'intérieur.

Or c'est bien dans cette même intention qu'a été préparé et rédigé le Décret *De Œcumenismo*, dont le texte dans sa substance a déjà été approuvé par le Concile.

A ce propos il sera peut-être bon de faire une remarque préliminaire. Le *De Œcumenismo* n'est pas une « Constitution conciliaire ». C'est un Décret. Cela n'enlève rien à sa portée dans les Actes du Concile. Cela signifie seulement que ce texte a des implications pastorales et pratiques immédiates. Car chacun pourra noter qu'il contient les éléments essentiels d'une théologie catholique de l'œcuménisme, tout autant que les normes directrices de l'action des catholiques en vue de l'Unité chrétienne. On remarquera même que son premier paragraphe après le *Proemium*, d'une étendue assez considérable, propose une synthèse de doctrine sur l'Unité et l'Unicité de l'Eglise qui est principa-

lement axée sur la théologie de la communion, telle que la redécouvrent pour leur compte la Constitution sur la Liturgie et celle sur l'Église. Le mystère de l'Unité de l'Église, expression de l'amour divin qui, dans le dessein du salut, veut rassembler tous les hommes, est intimement lié non seulement à la grande prière sacerdotale du Christ après la Cène, du chapitre XVII de saint Jean, mais il est en relation essentielle avec les actes salvifiques du Sauveur et leur continuation dans la mission de l'Église : l'Eucharistie et la Croix, la promesse et l'envoi de l'Esprit après la Résurrection, la mission des apôtres afin que le monde croie. Tout le reste dans la naissance, la croissance et la vie de l'Église jusqu'au retour du Christ dans la gloire, n'a de signification que par rapport à ce mystère de l'exaltation du Christ, devenu Seigneur à la droite du Père et qui nous a laissé son Esprit Paraclet comme gage de la réconciliation définitive qu'il avait accomplie, entre le Père, qui l'avait envoyé, et l'humanité dispersée qu'il devait rassembler.

L'Unité de l'Église, c'est-à-dire l'unité des chrétiens entre eux dans la communion du même Seigneur et habitée par le même Esprit divin, n'est qu'une image, un symbole efficace de l'unité des Personnes divines dans la Trinité Sainte. Il y a là un aspect de la foi chrétienne cher à la théologie traditionnelle et qui trouve dans le patrimoine des Eglises d'Orient une expression vécue, comme on aura l'occasion de l'expliquer davantage tout à l'heure.

Le Décret *De Œcumenismo* a donc une base théologique solide, que les fidèles et même les ministres de l'Église devront méditer toujours plus attentivement, s'ils veulent percevoir dans sa juste perspective l'œuvre de la recomposition de l'Unité voulue par le Seigneur lui-même. Cette base théologique où, à la demande de nombreux Pères conciliaires, le rôle du Saint-Esprit a été davantage accentué que dans la première rédaction du nº 11, ne néglige nullement l'aspect institutionnel de la structure de l'Église. Mais la structure des ministères d'institution divine y est replacée dans son cadre fonctionnel qui résume, en vue du dialogue œcuménique, les meilleures pages de la Constitution *De Ecclesia*. L'Église y apparaît clairement comme mystère de salut et comme peuple de Dieu en marche vers le Royaume et les divers ministères y trouvent leur application adéquate : les trois

fonctions, celle de l'enseignement, celle du gouvernement et surtout celle de la sanctification ont été confiées par le Christ au Collège des Douze en vue de l'implantation de l'Eglise à travers le monde entier jusqu'à la consommation de l'éon présent, c'est-à-dire jusqu'au retour du Seigneur de gloire. Parmi les Douze, Pierre et ses successeurs occupent une place à part et il ressort clairement du texte que leur rôle de confirmer dans la foi et de paître le troupeau du Christ dans l'Unité, est avant tout un ministère d'amour : maintenir l'union dans le troupeau par le lien de la charité, qui est le commandement nouveau auquel on reconnaît les disciples du Christ.

Mais le texte du *De Œcumenismo* a très heureusement rappelé, de façon discrète mais décidée, que tous les ministères dans l'Eglise, aussi essentiels qu'ils puissent être, n'ont qu'un rôle fonctionnel, puisqu'en définitive ils n'ont de raison d'être que pour l'Église pérégrinante et que seul restera à jamais le Christ Jésus lui-même, qui est la pierre d'angle de tout l'édifice et le véritable pasteur de nos âmes.

Ces prémisses solidement posées, le Décret pouvait passer aux conséquences pratiques de cette théologie de l'Unité chrétienne et établir les principes d'un sain œcuménisme.

Des différentes parties qui composent ce Décret et dont chacune a son importance propre, nous retiendrons particulièrement maintenant celle qui concerne l'attention que le Concile a voulu donner aux Églises orientales non-catholiques. Chacun sait en effet que le Pape Paul VI a donné l'exemple de cet intérêt tout spécial et toujours plus marqué pour les Églises orthodoxes par différents gestes qu'il a accomplis à leur égard. La rencontre du Patriarche œcuménique à Jérusalem, la restitution de la tête de saint André à l'Église de Patras, le message à la Conférence de Rhodes témoignent que par l'action du Saint-Esprit une étape a été franchie. Ces gestes, et combien d'autres de moindre importance, mais bien révélateurs quand même, sont en effet des symboles qui marquent une ère nouvelle dans les relations entre l'Église catholique et les Églises orientales qui durant des siècles ont été considérées par nous comme des Églises séparées.

Mais ces gestes symboliques eux-mêmes resteraient sans len-

demain si ce n'était pas l'ensemble de l'Église catholique, dans ses chefs et dans ses fidèles, qui reprenait à son compte une telle attitude. Pour cela, elle doit d'abord marquer clairement par les décisions du Concile les points de départ indispensables pour un dialogue qui puisse aboutir un jour à la recomposition de l'Unité.

Telle est la raison d'être du chapitre III du Décret *De Œcumenismo*, qui a pour but de mettre en relief les caractéristiques propres de ces Églises avec lesquelles nous devons engager le dialogue.

Cette partie du Décret énonce trois principes fondamentaux : tout d'abord que, malgré leur séparation, les communautés orientales sont demeurées des Églises ; en second lieu que ces Églises d'Orient possèdent un patrimoine propre qui justifie leur particularisme en matière de liturgie, de spiritualité, de législation canonique et même de théologie ; enfin, que les catholiques doivent commencer par respecter et aimer le patrimoine et les particularismes des Églises orientales, en sorte qu'elles puissent retrouver leur place légitime au sein de l'Unité reconstituée.

I. Les Églises Orthodoxes sont restées des Églises.

On notera tout d'abord qu'une tradition continue des documents pontificaux eux-mêmes depuis la séparation du XIe siècle a constamment donné le nom d'Églises aux communautés orientales, malgré la rupture de communion entre elles et le Siège de Rome. Le fait qu'il s'agit non d'un acte occasionnel de bienveillance, mais d'un usage à peu près ininterrompu jusqu'à nos jours lui donne une valeur ecclésiologique indéniable. C'est ce fait qu'il s'agit donc d'expliquer, pour en tirer les conséquences qui nous conduiront à une vue plus réaliste de ce que sont en elles-mêmes et vis-à-vis de l'Église catholique les Églises de l'Orient orthodoxe.

La première tâche qui s'imposait aux rédacteurs de cette partie du Décret était de situer dans leur contexte historique réel les Églises d'Orient. Car la grande tentation de l'ecclésiologie catholique au cours de ces derniers siècles — tentation à laquelle il lui a souvent été difficile d'échapper complètement — est de construire une vue abstraite des choses à partir des seuls raisonne-

ments logiques qui se fondent sur un point de vue exact en lui-même, mais unilatéral. Bien des théologiens de l'Église depuis la fin du moyen âge, du fait même qu'ils avaient perdu le contact avec la réalité historique de l'Orient chrétien, ont élaboré des synthèses ecclésiologiques où certains aspects du mytère ecclésial étaient comme hypertrophiés, alors que les autres, non moins importants, se trouvaient plus ou moins complètement perdus de vue. Le premier but du Décret dans sa considération particulière des Églises orientales, est donc de revenir à une perspective plus juste, appuyée sur l'histoire et qui permette de se rendre compte du caractère ecclésial conservé jusqu'ici par les communautés de l'Orient non catholique.

Il y a à la base une constatation historique bien simple, mais dont il est souvent difficile aujourd'hui au théologien catholique de saisir toute la portée. Alors que l'Occident chrétien, le monde latin, ne possédait qu'une Église, le siège de Rome, dont la fondation apostolique était indiscutée, en Orient, berceau de la foi chrétienne, plusieurs Églises peuvent se réclamer légitimement d'une fondation apostolique ; que l'on pense à Jérusalem ou à Antioche, à Chypre encore ou à Thessalonique. Parmi elles, très rapidement, quelques unes émergent d'une façon particulière : ce sont celles qui deviendront plus tard les grands patriarcats historiques, auxquels viendra se joindre au cours du IVe siècle l'Église de Constantinople, qui en raison de son importance politique — capitale de l'empire d'Orient et nouvelle Rome des empereurs — en viendra rapidement à occuper le premier rang parmi les vieux sièges d'Orient. On peut épiloguer sur la légitimité de l'accession de Constantinople à la première place des Églises du monde chrétien oriental. Mais quelles que soient les options que l'on prenne, un fait est certain : lorsque la primauté de Constantinople après Rome a été reconnue et sanctionnée en Orient, elle l'a été en raison de considérants ecclésiologiques différents de ceux qui étaient perçus par Rome. Car si l'apostolicité unique et privilégiée de Rome en Occident avait permis au monde latin d'y distinguer très rapidement son rôle hors-pair et sa primauté, l'Orient au contraire mettait un accent tout particulier sur les relations fraternelles qui devaient exister entre des Églises qui chacune pouvait se réclamer d'une fondation apos-

tolique aussi vénérable. C'est ce fait qu'a voulu reconnaître l'assez longue addition qui a été apportée au paragraphe 23 de la nouvelle rédaction du Chapitre III de la Constitution *De Ecclesia*. Certaines Églises de par leur origine apostolique ont été des « *matrices fidei* », comme le dit Tertullien. Elles ont été les mères d'autres Églises qui se sont groupées autour d'elles tout naturellement ; et elles étaient unies naturellement par les liens de communion dans la foi et la charité, qui faisaient d'elles des Églises-Sœurs, chacune ayant son patrimoine théologique et spirituel, liturgique et disciplinaire propre. Or si le *De Ecclesia* a pu donner une place à cette réalité historique quand il traite des relations des évêques au sein du collège épiscopal, le Décret *De Œcumenismo* se devait de la souligner avec une vigueur particulière, puisque cette constatation est à la base de l'ecclésiologie orthodoxe ; c'est ainsi, en effet, que les Églises d'Orient comprennent leur propre passé et expliquent leur existence actuelle. Les liens qui les unissent sont avant tout des liens de charité et de communion fraternelles, fondées sur une foi et une vie sacramentelle commune. Et, disons-le en passant, ce n'est pas l'un des moindres émerveillements de celui qui réfléchit aux desseins de Dieu sur son Église, que de constater que malgré l'absence d'un organisme centralisateur (du fait de leur rejet de la primauté romaine) les Églises d'Orient, depuis près d'un millénaire pour les Églises issues de Byzance, depuis quinze siècles pour les Églises non-chalcédoniennes issues de la Syrie et de l'Égypte, ont conservé intact l'essentiel de la foi apostolique et de la structure ecclésiale.

Ce fait devrait signifier clairement pour nous qu'il n'y a pas là seulement une mystérieuse intervention de la Providence divine qui permet à chaque fidèle en tant qu'individu d'accéder aux sacrements pour le salut de son âme, puisque la communauté à laquelle il appartient, bien que séparée de la communion romaine, a conservé des sacrements valides. Cette conception individualiste, où nous faisons encore trop facilement entrer la condition de la « bonne foi » de l'oriental non-catholique, doit être aujourd'hui définitivement dépassée. Il n'y a pas seulement une disposition cachée de la Providence à l'égard des individus. C'est sur un tout autre plan que doit être posé le problème. Hor-

mis quelques points de la doctrine, définis par l'Église catholique *après* la séparation, tout l'ensemble de ce qui constitue les Églises d'Orient est resté substantiellement intact.

Il ne suffit pas d'invoquer ici, comme on est trop souvent tenté de le faire, le conservatisme figé de l'Orient. Non, quand on se trouve en présence d'un fait semblable, quand on peut reconnaître dans les Églises d'Orient non seulement une hiérarchie validement consacrée, comme ne l'a jamais mis en doute la théologie catholique, mais encore une vie sacramentelle et liturgique identique à la nôtre, un enseignement doctrinal qui tient fermement les vérités définies par les conciles œcuméniques communs à l'Orient et à l'Occident, on est obligé de regarder au delà. Le problème ne se situe plus seulement au niveau de la validité des sacrements et de leur efficacité pour les membres de ces communautés non-romaines. Il se situe au niveau le plus profond de l'ecclésiologie.

Si, comme l'ont affirmé nettement tant la Constitution sur la Liturgie que le *De Ecclesia*, c'est la célébration de l'eucharistie par la communauté ecclésiale assemblée autour de son évêque qui est à la base de toute saine ecclésiologie, on est alors obligé de reconsidérer toute la manière de voir habituelle à de nombreux théologiens depuis la Contre-Réforme. On doit dépasser une manière purement juridique de considérer les choses, pour aller courageusement au fond de la question. Malgré l'absence d'une pleine communion entre Rome et l'Orient non-catholique, ces Églises orientales ont préservé réellement leur caractère d'Église dans le lien de la foi apostolique et de la communion sacramentelle. On se trouve en présence de communautés qui ont conservé les notes essentielles de la réalité ecclésiale. Ainsi s'explique l'usage de l'Église catholique auquel nous faisons allusion plus haut, de les appeler du nom d'Églises.

Il faut dire ici d'emblée que le texte du *De Œcumenismo*, grâce aux amendements proposés par de nombreux Pères, s'est montré particulièrement courageux dans la première partie de son paragraphe 15 pour prendre des options qui ont pu paraître audacieuses à beaucoup. Il y est clairement affirmé, en effet, que par la célébration de l'eucharistie dans chacune de ces Églises, c'est réellement l'Unique Sainte Église de Dieu tout entière qui

est édifiée et qui se développe. Plus que cela : par la concélébration des prêtres autour de leur évêque et, à leur tour, des évêques des différentes Églises locales, c'est leur communion qui se manifeste ainsi, communion qui, du fait de la réalité sacramentelle qui les unit et de la succession ininterrompue de leurs évêques depuis les apôtres dans une foi substantiellement identique à la nôtre, ne peut pas ne pas être une participation authentique à la *communion* de la véritable Église du Christ.

Une fois admise clairement la nature authentiquement ecclésiale des Églises d'Orient, il reste cependant une difficulté à résoudre qui se pose immédiatement à l'esprit du théologien catholique. Les Églises orthodoxes rejettent la doctrine de la primauté et de l'infaillibilité du Successeur de Pierre, telle qu'elle a été définie au Concile du Vatican I. Disons tout de suite, pour ne pas nous bercer d'illusions, qu'il ne s'agit pas ici d'un faux problème ou d'un seul malentendu que pourrait dissiper rapidement une recherche loyale de compréhension des faits historiques. Non, nous nous trouvons ici au nœud du problème. Or pour en juger objectivement, il faut revenir aux données ecclésiologiques orientales telles qu'elles se sont incarnées dans l'histoire depuis les origines, comme nous l'avons dit plus haut. La différence de perspective sur ce point entre Catholiques et Orthodoxes a ses racines les plus profondes dans une ecclésiologie vécue différemment de part et d'autre et qui a évolué de façon divergente au cours des siècles. Communion d'Eglises-Sœurs d'origine apostolique fondées sur l'unité fraternelle dans la foi et dans l'amour, les Églises d'Orient n'ont jamais connu de façon explicite la nécessité de la primauté romaine au même titre que leurs sœurs d'Occident. Non point que durant les siècles qui ont précédé la rupture, elles n'aient pas reconnu, de manière au moins implicite, le rôle hors pair de l'Église de Rome, en particulier quand une difficulté surgissait dans le domaine de la foi et qu'il fallait trancher en dernière instance. Des témoignages historiques relativement peu nombreux, mais suffisamment nets, montrent clairement que la communion de l'évêque de Rome était pour elles la pierre de touche de l'Orthodoxie et du maintien de l'Unité dans l'unique Église du Christ. Cela le texte du *De Œcumenismo* le reconnaît honnêtement.

Mais cette conception du rôle de l'Église romaine s'encadrait dans l'ecclésiologie plus large de communion d'Églises-Sœurs, de laquelle nous avons parlé jusqu'ici. Toute la vie de l'Église y était et y est encore sentie et vécue à l'intérieur de la notion d'Église locale dont le chef est l'évêque et dont la manifestation la plus parfaite est la célébration eucharistique autour de l'évêque.

Au delà de l'horizon de l'Église locale, les relations avec les autres Églises-Sœurs sont conçues en premier lieu comme une communion à l'intérieur du synode patriarcal, qui groupe autour du siège du patriarche, de la *matrix fidei*, les Églises filles qui sont issues de lui. C'est entre elles d'abord qu'elles entretiennent des rapports de communion et vivent leur vie ecclésiale dans la communion d'une même foi, que rassemble la même charité du Christ exprimée par une vie sacramentelle commune.

A leur tour, les patriarcats entre eux sont unis par des liens de communion réciproque, dont les lettres synodiques ont été depuis la plus haute antiquité, voire depuis l'époque apostolique, la manifestation la plus tangible et non la moins émouvante. Que l'on songe par exemple que le *Corpus* des épîtres pauliniennes, puis celui des lettres d'Ignace d'Antioche, ont sans aucun doute été l'une de ces manifestations les plus éclatantes du rôle des échanges épistolaires pour le maintien de l'unité de foi et du lien de la paix dans l'amour du Christ. Mais à l'exception des conciles œcuméniques qui, comme on le sait, n'ont été que des manifestations très sporadiques et occasionnelles de la communion collégiale de l'Église universelle pour l'Orient chrétien, chaque Église patriarcale, et à l'intérieur de chaque patriarcat, chaque Église locale vivait une vie essentiellement autonome au point de vue disciplinaire, liturgique, spirituel et même théologique. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que cette conception des choses, légitimée par une ecclésiologie remontant aux temps apostoliques, ait peu favorisé une évolution doctrinale semblable à celle qu'a vécue l'Occident qui dans son ensemble a, depuis toujours, été axé sur le siège de Rome. Cette perspective ecclésiologique différente a engendré entre l'Orient et Rome des malentendus toujours plus graves et, les circonstances historiques aidant, l'Orient en est venu à perdre progressivement le sens de la nécessité de la communion du siège de Rome au sein de l'Église universelle. Cette

nécessité, il ne l'avait jamais sentie comme nous. Quand l'Occident a évolué en un sens toujours plus décidé dans la reconnaissance explicite des privilèges de droit divin du successeur de Pierre, l'Orient ne l'a guère suivi. Deux ecclésiologies qui auraient dû être complémentaires et dont nous commençons seulement à redécouvrir toute la signification s'étaient durcies chacune de son côté, et d'un bord comme de l'autre elles étaient ressenties comme incompatibles et même contradictoires.

Pourtant l'Orient avait gardé substantiellement ses bases ecclésiales traditionnelles et avait développé son patrimoine propre dans la ligne de ce qu'il avait été dès les origines.

II. Ces Églises possèdent un patrimoine propre.

Depuis la séparation, à plusieurs reprises l'Église catholique, pour favoriser les tentatives d'union avec les Églises orientales non catholiques, a affirmé qu'elle entendait respecter leur parcularisme en matière de discipline et de liturgie, l'unité de la doctrine étant sauve. Mais il ne fait pas de doute que, malgré la générosité dont s'inspirait cette ouverture, ce qui était accordé aux Orientaux était seulement la reconnaissance de « privilèges » au sein d'une unité catholique considérée comme monolithique. Ils étaient des exceptions et pour créer les conditions favorables au maintien de l'union, on s'engageait à respecter leurs « rites » et leurs usages. Cette attitude, surtout de la part des grands papes qui veillèrent de toutes leurs forces à la sauvegarde du patrimoine authentique des Orientaux unis à Rome, était empreinte d'une indéniable magnanimité. Cela doit être dit clairement. Un Léon XIII ou un Pie XI ont agi en faveur du patrimoine oriental avec une grandeur d'âme et une loyauté qui font honneur à leur clairvoyance, très en avance souvent sur l'esprit qui régnait parmi les catholiques de leur époque. Et pourtant cette attitude ouverte ne donna guère les résultats espérés. L'Orient, pour l'essentiel, avait formé son patrimoine spirituel indépendamment de l'Occident et la reconnaissance de privilèges considérés comme des exceptions au sein de l'unité catholique latine, de fait, sinon de droit, ne pouvait le satisfaire. Il n'y reconnaissait pas l'image de sa physionomie authentique.

C'est pour cette raison que le *De Œcumenismo* a voulu renverser les perspectives et mettre en relation directe de dépendance l'origine apostolique diverse des Églises orientales et leur patrimoine traditionnel respectif. Par là il n'a fait que poursuivre la voie que lui traçait le texte du *De Ecclesia* auquel nous avons fait allusion plus haut. La diversité des rites, des cultures, des héritages spirituels est en relation *immédiate* avec l'ecclésiologie de communion d'Églises-Sœurs qui chacune suivant les charismes qui lui ont été dévolus par le Seigneur a élaboré une synthèse spirituelle qui lui est propre.

Pour bien comprendre ce fait, on se rappellera avant tout que la foi chrétienne est venue de l'Orient et qu'elle ne s'est incarnée dans la culture latine que bien après avoir assimilé la culture judéo-araméenne et la culture grecque. Il faut attendre la fin du second siècle pour voir apparaître la première grande littérature chrétienne avec Tertullien. Il y avait longtemps que l'Orient grec possédait ses grands théologiens, et le monde syriaque intimement lié aux origines mêmes de l'Évangile, commençait déjà à élaborer la synthèse spirituelle qui le marquerait pour les siècles à venir. Alors que l'Occident latin se centrait toujours davantage autour de Rome, les grandes Églises de l'Orient prenaient chacune la physionomie conforme à son génie propre. Cette diversité n'était pas contraire à l'Unité de l'Église, et des auteurs ecclésiastiques tant grecs que latins admettaient que cette variété contribuait à l'enrichissement de la parure de l'Unique Église, épouse du Christ : Eusèbe, Socrate et Sozomène l'ont bien compris et saint Augustin ou Jean Diacre, le futur pape Jean Ier, ont des textes non moins significatifs à cet égard.

C'est de l'Orient aussi qu'allaient naître les grands problèmes théologiques et leur solution au sein de l'Église catholique. C'est en Orient en effet que les bases de notre foi ont trouvé leur formulation définitive, que les grandes crises doctrinales ont trouvé leur solution. Or les conciles des premiers siècles sont tous des conciles tenus en Orient. Si dans la plupart d'entre eux, les légats du pape ont tenu un rôle de premier plan, il n'en reste pas moins que l'affrontement des points de vue théologiques était la manifestation d'une vitalité de pensée propre à l'Orient. Il n'y avait pas, et il n'y a pas encore aujourd'hui un Orient chrétien;

il y a des Églises orientales diverses qui chacune, à un titre différent, ont contribué à l'enrichissement du patrimoine doctrinal et spirituel de l'Église universelle.

Si l'Orient avait été aussi monolithique que l'Occident latin, il n'aurait pas produit cette richesse qui est devenue le trésor commun de toutes les Églises et dans lequel le monde latin a puisé continuellement au cours des siècles.

Un des traits les plus remarquables du patrimoine spirituel oriental, en connexion directe avec son ecclésiologie propre, est la relation entre sa conception du mystère trinitaire et la vie même de l'Église. Communion d'Églises-Sœurs, l'Orient conçoit le mystère trinitaire à partir des hypostases divines pour affirmer ensuite leur consubstantialité. L'Occident, au contraire, voit d'abord la monarchie divine, à la suite de Tertullien et de saint Augustin et passe alors à la Trinité des Personnes. On se rappelle qu'au début de cet entretien nous avons souligné l'étroite relation qui existe, dans le texte inspiré lui-même, entre la vie des Personnes divines, leur unité, et la communion de tous dans l'Unique corps du Christ. Il y a là un aspect théologique très profond dont la pensée occidentale, au contact des sources de l'Orient, recommence à peine à découvrir l'importance. Tant la Constitution sur la Liturgie que le *De Ecclesia* ont fait une place encore timide, mais réelle, à cette perspective. Or il faut dire nettement qu'elle est au cœur de la pensée orthodoxe jusqu'à nos jours. Il est possible que certains théologiens orthodoxes contemporains puissent être tentés d'en exagérer l'importance aux dépens d'autres aspects non moins traditionnels du mystère ecclésial et de la structure que le Christ a voulue pour son Église. Mais il reste un fait indéniable : le mystère de l'Église en Orient est non seulement compris mais vécu en étroite dépendance du mystère trinitaire. Et il est non moins certain que cette théologie a des racines extrêmement profondes dans la pensée de l'Église ancienne. Qu'il suffise de rappeler ici encore le nom de saint Ignace d'Antioche.

Essentiellement basée sur une conception culturelle et liturgique de la vie de l'Église, la spiritualité orientale tend dans son principe à faire remonter l'homme sous l'action de l'Esprit-Saint par le mystère du Christ-Sauveur jusqu'au Père, source de toute grâce.

C'est pourquoi on pourra dire, suivant la perspective où l'on se place, que le chrétien oriental est essentiellement « pneumatique », la vie dans le Saint-Esprit par la prière et les sacrements étant la condition indispensable de l'accès à la vie divine ; ou encore que cette vie est foncièrement christologique, si l'on considère que sa liturgie donne la place royale au mystère de Pâques, que sa prière continue demande avec instance d'être pleinement assimilée au Christ et que toute sa dévotion mariale est basée sur le dogme d'Éphèse qui reconnaît en Marie la Mère de Dieu, la Théotokos. Mais, en définitive, tant la liturgie que la spiritualité tendent à imprimer à la vie du croyant une impulsion trinitaire pour lui faire vivre la grâce de l'adoption divine par le Christ Sauveur dans le Saint-Esprit.

C'est l'une des raisons pour lesquelles l'Orient a mis au cœur de sa réalité ecclésiale l'existence du monachisme. Si, du fait des contingences historiques, celui-ci n'a plus aujourd'hui l'efflorescence qu'il a connue de façon admirable au cours des siècles passés, il n'en reste pas moins que liturgie, vie spirituelle et monachisme y sont intrinsèquement liés et que toute vie mystique suivant la tradition orientale est liée d'une façon ou d'une autre à l'ascèse et à la contemplation des moines. On sait d'ailleurs que c'est de l'Orient que nous est venu en Occident le monachisme et que la vie monastique occidentale a été certainement l'un des facteurs qui ont le plus contribué à maintenir un contact efficace entre la pensée orientale et le monde latin.

Tous ces éléments ont contribué à former la physionomie propre des Églises d'Orient et les Orthodoxes jusqu'à nos jours en ont conservé un sens aigu. Il faut donc que les Églises orthodoxes héritières de ces trésors dont elles vivent, soient certaines d'être comprises pour ce qu'elles sont. En aucune manière l'Orient chrétien ne peut être considéré comme une sorte d'appendice du christianisme occidental. Il s'agit d'Églises-sources qui ont beaucoup donné à l'Occident par le passé et qui doivent être respectées comme telles dans l'intégrité de leur patrimoine véritable si l'on veut que puisse être prise au sérieux notre volonté de dialogue avec elles.

Il doit y avoir de la part de l'Église catholique une volonté de dépouillement, de pauvreté spirituelle, qui la rende apte à redé-

couvrir et à assimiler les trésors des autres si elle se veut véritablement catholique. Si cela est vrai de l'attitude de l'Église vis-à-vis des cultures du monde contemporain, il est encore plus évident que cette attitude de pauvreté évangélique doit tout d'abord s'affirmer dans une ouverture totale à des traditions chrétiennes qui malheureusement lui sont devenues trop souvent quelque peu étrangères, ou que le monde latin n'a jamais su comprendre pleinement jusqu'à présent. Il en va de la véritable catholicité de l'Église et de la possibilité de recomposer l'unité perdue.

III. Respecter et connaitre les Eglises d'Orient.

Reconnaissant que les Églises d'Orient ont conservé l'essentiel de leur caractère ecclésial et transmis un patrimoine authentique hérité des apôtres, le Décret conciliaire a donc accompli un renversement de perspectives qui était absolument indispensable à l'amorce d'un dialogue authentique. Il lui restait à en tirer les conséquences pratiques. La première tâche qu'il s'est donc assignée est d'affirmer solennellement la légitimité de ce patrimoine propre et le devoir qu'ont tous les fidèles de le respecter et de le connaître. Il est particulièrement notable que le Concile use à plusieurs reprises dans ce document de formules très solennelles pour affirmer le droit des Églises d'Orient à vivre de leurs traditions propres. Il ne s'agit plus ici de reconnaître des « privilèges », des exceptions tolérées, comme on l'a dit plus haut, mais d'affirmer un droit et un devoir. Cette reconnaissance, dit expressément le texte conciliaire, fait partie des conditions préalables pour le dialogue. C'est dire en d'autres termes qu'il n'y a pas d'espoir de recomposition de l'Unité entre l'Orient et l'Occident, si ces faits ne sont pas explicitement reconnus et ces droits sanctionnés.

Le concile avertit donc que pour travailler à l'union il faut prendre en considération toute spéciale la nature des liens qui unissaient les Églises d'Orient et le Siège de Rome depuis les premiers siècles. En raison de son ecclésiologie de communion particulièrement développée et de l'origine apostolique de ses Églises les plus anciennes, l'Orient avait avec Rome des liens

d'une nature spéciale que n'ont jamais connus au même titre les Églises d'Occident qui, elles, doivent toutes plus ou moins directement leur fondation à l'Église de Rome, seule Église sûrement apostolique dans le monde latin.

En outre le Concile recommande aussi aux fidèles catholiques de s'abreuver aux sources de la spiritualité orientale pour vivre intégralement de la plénitude de la tradition chrétienne. Mais sa déclaration la plus solennelle est réservée à la discipline propre aux Orientaux. L'expérience malheureuse de certaines Églises Unies qui ont été absorbées progressivement dans la latinité peut faire craindre aux Églises d'Orient séparées qu'au jour de l'union elles seront écrasées par le poids de l'Église d'Occident, plus universelle et mieux organisée. Par les quelques phrases du nº 16 du Décret, les Pères conciliaires, latins dans leur immense majorité, ont pris un engagement de portée capitale pour dissiper ces craintes.

Peut-être certains regretteront-ils que le texte du Décret n'ait pas mentionné de façon explicite les droits patriarcaux. Il est vrai, pour ceux qui savent lire le document, que les patriarches sont formellement mentionnés dans la nouvelle rédaction du nº 14 où l'on reconnaît que parmi les Églises locales dont plusieurs sont d'origine apostolique, les Églises patriarcales occupent la première place. De plus, la reconnaissance de la légitimité du patrimoine propre aux Églises d'Orient et de l'obligation qui est faite de maintenir intégralement leur propre discipline, à l'encontre de ce qui a pu se produire par le passé pour certaines Églises Unies, indique que cette institution de première importance qu'est en Orient le patriarcat et le caractère autocéphale de plusieurs Églises, seront respectés.

Il y avait pourtant une autre raison semble-t-il pour ne pas traiter explicitement des patriarcats et de leurs droits. Le concile de Florence à la fin de la Bulle *Laetentur Caeli* qui proclamait l'Union entre Grecs et Latins, avait affirmé clairement la sauvegarde absolue de leurs droits et privilèges. Une telle affirmation cadrait mal avec la pratique de l'Église et l'ecclésiologie alors en vigueur. Ce qu'il fallait d'abord c'était prendre conscience de la réalité des choses, de ce qu'est l'Orient, et de ce que furent les relations qui existèrent entre Rome et les Églises orien-

tales d'une part et, de l'autre, entre les Églises orientales entre elles, aux temps heureux de la pleine communion de tous dans l'unité de l'Église. Or le Concile Vatican II a entrepris une mise à jour de son ecclésiologie et de tous les domaines de la vie de l'Église qui plus ou moins directement en dépendent. Mais il faudra peut-être encore du temps pour que ces textes laborieusement préparés puissent porter leurs fruits. La liturgie, le *De Ecclesia*, le *De Munere Episcoporum* doivent d'abord faire leur œuvre avant que l'on puisse prendre sérieusement des engagements explicites qui tiennent vraiment et totalement compte de la nature propre des patriarcats orientaux. N'y a-t-il pas, en effet, quelque erreur de perspective à vouloir reconnaître solennellement la légitimité et le devoir de maintenir une forme institutionnelle qui suppose un pouvoir collégial dans l'Église et dont nous venons à peine de redécouvrir la signification authentique ? Le silence à ce sujet, qui laisse intact ce que pour son compte l'Église catholique avait souscrit à Florence, ne vaut-il pas mieux que des déclarations trop précipitées avant que l'on ait encore eu la possibilité de passer aux actes ? Il y a ici une prudence chrétienne qui doit être à la base de notre action œcuménique. Nous ne pouvons proposer plus que ce que nous sommes en mesure de donner actuellement. Il faut laisser passer le temps et laisser agir l'Esprit-Saint. Les choses de Dieu ne mûrissent que lentement et nous devons d'abord songer à aménager la maison pour la rendre habitable avant que de pouvoir prétendre y établir des institutions dont nous autres Latins n'avons jamais compris entièrement la portée ecclésiologique.

Par contre, sur un autre point le Concile, se montre très audacieux. Nous y avons fait allusion au début de cette conférence, c'est la *Communicatio in sacris*. Il s'agit ici d'un domaine très délicat à bien des égards. On sait en effet que la discipline latine, formée surtout depuis la Contre-Réforme se montrait très rigide en la matière et qu'elle a adopté progressivement à l'égard de toutes les confessions qui ne reconnaissent pas la primauté romaine une attitude intransigeante qui n'avait d'abord été prévue que vis-à-vis des dénominations issues de la Réforme du XVI[e] siècle. Avec l'essor du mouvement œcuménique, la question de la *Communicatio in sacris* ou, comme on l'appelle en langa-

ge œcuménique, l'intercommunion, est revenue à l'ordre du jour avec une insistance particulière.

Paul VI lui-même dans certains actes œcuméniques particulièrement remarqués a rompu avec une tradition trop juridique. Le geste symbolique d'offrir un calice à chacun des patriarches orientaux qu'il a rencontrés à Jérusalem est lourd de signification théologique. On n'offre pas un calice à des chefs d'Église dont on estime que la célébration eucharistique est illégitime.

Dans le tout récent message adressé à la conférence de Rhodes il s'est montré plus explicite encore : « Puisse la charité nourrie à la table du Seigneur nous rendre le lien de la paix ». N'est-ce pas là une confirmation éloquente du texte du *De Œcumenismo* qui affirme que par la célébration de l'eucharistie les Églises Orthodoxes croissent dans l'unique Église de Dieu ?

On comprend dès lors que le texte *De Œcumenismo* ait pu proposer que non seulement la *Communicatio in sacris* soit possible avec les Églises Orientales non catholiques, dans des circonstances bien déterminées évidemment, mais encore qu'elle puisse être recommandée. Les principes généraux de l'élargissement de la discipline concernant la *Communicatio in sacris* avait été énoncés au nº 8 du chapitre II, qui parlait de l'exercice pratique de l'œcuménisme pour les catholiques. Il est certain d'une part, comme le reconnaît le texte, que la *Communicatio in sacris* étant un signe d'Unité ne peut être pratiquée là où cette communion dans l'unité n'existe pas. Mais un second principe entre en jeu : il y a des cas où l'abstention de la *Communicatio in sacris* peut être un scandale pour les fidèles et approfondir des divisions qui ne sont que superficielles. Tel est le cas parfois au Proche-Orient. Aussi la grâce procurée par les sacrements ou la prière commune peut dans ces cas déterminés recommander la *Communicatio in sacris*. Il n'y a pas ici d'opposition entre la doctrine enseignée par l'Église et une *praxis* qui lui serait contraire mais bien deux aspects d'une même question : à savoir la vie de la grâce dans l'Église, la communion vécue dans l'Unité, qui parfois empêche la *Communicatio in sacris* et parfois en fait une nécessité.

On doit cependant se garder attentivement d'une vue trop simpliste des choses. La *Communicatio in sacris*, de par ce qu'elle

engage et touche au plus profond du mystère de l'Unité de l'Église ne peut être pratiquée à la légère. Encore moins peut-elle devenir un moyen de prosélytisme plus ou moins larvé. Elle suppose avant tout comme condition *sine qua non* pour ne pas nuire au travail œcuménique, d'être une chose acceptée consciemment et loyalement par les deux parties. Ce ne peut en aucun cas être la seule affaire d'individus, mais elle engage nécessairement les chefs responsables des deux Églises en présence. Pour devenir un moyen de rapprochement en vue de la pleine communion entre nous et nos frères d'Orient, elle doit faire l'objet d'un accord explicite entre les évêques catholiques et les évêques orthodoxes. A ces derniers, on reconnaît les traits essentiels de la véritable Église. C'est ce qui nous permet de leur proposer la *communicatio*, mais en aucune manière nous ne pouvons la leur imposer ou la pratiquer à leur insu. Ce serait agir dans un esprit diamétralement contraire à celui qu'a voulu inculquer le *De Œcumenismo* : respecter les Églises d'Orient non catholiques, comme des Églises. Pratiquer la *communicatio* à leur insu ou sans leur consentement serait traiter par prétérition leur caractère ecclésial.

Par contre c'est justement le fait que nous reconnaissons le caractère ecclésial de ces Églises qui nous permet de leur proposer la *Communicatio in sacris* comme un moyen de grâce pour nous rapprocher en vue de l'union définitive et plénière. L'erreur des hommes d'Église des siècles passés en matière d'union avec l'Orient a été de commencer par poser des conditions qui faisaient l'objet de tractations diplomatiques, au bout desquelles on espérait arriver laborieusement à un accord en vue du rétablissement de la *Communicatio in sacris*. Mais si l'on a perçu nettement que théologiquement les notes de la véritable Église sont suffisamment présentes chez nos frères d'Orient, encore que d'une manière à nos yeux incomplète, on est en droit de leur proposer la *Communicatio in sacris* si les circonstances s'y prêtent opportunément, pour parvenir ensuite, la grâce de Dieu agissant en chacun de nous, à trouver les formules qui permettent le rétablissement plénier et pur et simple de la communion totale.

Ces prises de position sont d'une importance extrême pour que le dialogue avec l'Orient, qui va s'amorcer, ne reste pas un monologue, mais soit vraiment un échange de nos valeurs les plus

authentiques. Chez nous l'œcuménisme est entré dans une phase nouvelle et désormais, si ce texte est pris au sérieux comme il le mérite, notre manière de considération des Églises d'Orient n'est plus la même. Non point que quelque chose ait été changé à la doctrine sur laquelle se fonde notre foi. Bien au contraire, c'est une prise de conscience plus plénière de la réalité riche et complexe du patrimoine de l'Église qui nous conduira vers la seule catholicité véritable, celle qui accepte la totalité des traditions chrétiennes authentiques pour la glorification du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans l'Unique Sainte Église de Dieu.

Giacomo, Cardinal LERCARO,
Archevêque de Bologne.

La troisième conférence panorthodoxe de Rhodes.

(1er-15 novembre 1964)

Pour la troisième fois, les Églises orthodoxes autocéphales, — patriarcales ou autonomes — se sont réunies à l'île de Rhodes. La première réunion, celle de 1961 [1], avait été considérée comme un très grand événement. Elle était en effet la première de ce genre dans l'histoire, et avait élaboré un vaste programme en vue d'un prosynode à venir, où l'on pouvait remarquer une tendance bien visible au renouvellement de l'Église et à son adaptation aux conditions de vie du XXe siècle. Ce programme, du reste, ressemblait en plus d'un point à ce que le Concile décidé par Jean XXIII se proposait d'étudier. Il a été publié en son temps dans *Irénikon* [2].

Cette assemblée mondiale de l'Orthodoxie était destinée à créer entre toutes les Églises qui en font partie une unification des tendances, une entente et une convergence vers une solution commune des grands problèmes religieux qui se posent aujourd'hui, en vue d'un renforcement de la vitalité de ces Églises. Dans ces perspectives, l'unité chrétienne n'était certes pas à l'arrière-plan. Il s'agissait aussi, et surtout, sur la base de discussions faites en commun, de préparer à longue échéance le futur Concile général de l'Église orthodoxe, lequel est toujours en prévision, et dont la conférence de 1964 constitue une nouvelle étape préliminaire.

1. Cette première réunion avait suivi de deux ans, à Rhodes même, la fameuse conférence du Comité central du COE qui, pour la première fois avait eu lieu en terre orthodoxe (Cfr *Irénikon* 32, [1959], p. 454 sv.).
2. Cfr *Irénikon* 34 (1961), p. 550 sv.

Si la chose, difficilement réalisable par le passé, était aujourd'hui devenue possible en vertu des nouveaux moyens de communication, elle était d'autre part entravée par les barrières politiques, la plus grande partie de ces Églises se trouvant derrière le rideau de fer. Pourtant, à partir de ces dernières années, ces barrières commencèrent à s'entrouvrir, et une collaboration peut être à présent réalisée. Toutes les Églises orthodoxes font même partie aujourd'hui, au moins virtuellement, du Conseil œcuménique des Églises.

Enfin, la patiente ténacité du patriarche Athénagoras Ier, qui, dans son amour de l'unité chrétienne, voulait tout d'abord créer un mouvement d'unification plus grande entre les Églises orthodoxes, eut raison de tous les obstacles survenus des années durant, et l'on put finalement réaliser cette œuvre difficile.

Le secrétaire de la Conférence, le métropolite de Myre, Chrysostome Konstantinidis, n'avait pas craint de déclarer au début de celle-ci en 1961 que si elle avait pu se tenir, c'était « grâce aux espoirs de plusieurs siècles, et aux nobles efforts de plusieurs dizaines d'années » [1].

A cette première Conférence, un nombre important de prélats et de théologiens avaient pris part, ainsi qu'un groupe d'observateurs des anciennes Églises orientales non-chalcédoniennes, des Églises anglicane, épiscopalienne d'Amérique, vieille-catholique, d'autres confessions protestantes et du COE ; y furent également admis quelques hôtes de l'Église catholique. Des Églises orthodoxes, seules les Églises de Finlande et de Géorgie, aujourd'hui présentes, n'avaient pu venir. De plus, la petite Église d'Albanie, en ce moment en rupture avec Constantinople, n'était pas présente ; elle ne le fut pas non plus cette fois-ci.

La seconde Conférence, qui eut lieu en 1963, avait été organisée dans un but plus restreint et avec une participation moins grande de personnalités ecclésiastiques. Elle ne dura que peu de jours (26-29 sept. 1963) et eut lieu à une bonne quarantaine de kilomètres de la ville de Rhodes, dans une localité de la montagne appelée St-Élie. Il s'agissait alors, à la demande du patriarche œcuménique, de répondre à l'invitation faite par

1. *Ibid.*, p. 550.

Rome de l'envoi d'observateurs à Vatican II, et de mettre au point la possibilité d'un dialogue avec l'Église catholique.

On se rappelle qu'à la première session du Concile, des décisions trop rapides n'avaient pratiquement permis que l'envoi de délégués du patriarcat de Moscou, mettant dans un certain embarras les autres Églises. Il fallait mettre un terme à cette situation gênante, et le patriarcat œcuménique fit tout pour aboutir. La réunion eut lieu en effet juste avant la IIe session du Concile [1]. Liberté fut consentie à chaque Église d'y envoyer des observateurs [2]. En plus, fut unanimement accepté le principe d'un dialogue sur pied d'égalité avec l'Église romaine, mais sans grande précision encore, décision qui paraissait beaucoup plus efficace que l'envoi d'observateurs au Concile.

Malheureusement l'Église de Grèce, dont la hiérarchie maintenait alors une forte opposition, refusa de se rendre à la Conférence, refus qui affecta péniblement le patriarche œcuménique et provoqua en Grèce même un certain remous. Pourtant très tôt après, la hiérarchie de Grèce reconnaissait avoir mal compris le sens de la proposition et donnait son accord aussi sur la possibilité d'un dialogue. Bien que la rencontre du pape et du patriarche Athénagoras à Jérusalem ait provoqué ensuite dans les milieux proches de l'archevêché d'Athènes des réactions peu favorables, le mouvement des idées, ainsi que la composition nouvelle du Saint-Synode de l'Église de Grèce l'emportèrent, et à la Conférence qui vient d'avoir lieu, cette Église fut dignement représentée. L'atmosphère y fut à ce point de vue très sereine. Dans les discours d'ouverture, pas un mot ne rappela l'ancienne attitude de l'archevêché d'Athènes.

* * *

La Conférence de 1964, dont nous allons maintenant parler, comportait un nombre moins grand de participants qu'en 1961. Cependant, elle s'étendit sur un laps de temps plus considérable que les deux premières (1-15 novembre), ce qui devait en soi

1. *Irénikon* 37 (1964), p. 129 sv.
2. La décision venait malheureusement un peu tard pour passer à l'acte tout de suite. Cfr sur les nouveaux observateurs, plus loin, p. 557.

favoriser un examen plus approfondi des problèmes. En outre, l'apparat extérieur y fut plus réduit. L'arrivée des participants qui, en 1961, s'était faite par la mer, avec escales et pèlerinages en cours de route, se fit cette fois en avion, ce qui permit à la Conférence de travailler plus longuement durant le temps pris aux hiérarques sur leurs charges pastorales.

Voici quels furent les membres de la conférence de 1964 :

1. *Pour le patriarcat œcuménique :* les métropolites Méliton de Héliopolis, président de la conférence, Hieronymos de Rodopolis, Chrysostome de Myre, secrétaire ; le professeur Anagnostopoulos.

2. *Pour le patriarcat d'Alexandrie :* les métropolites Constantin de Léontopolis, Synésios de Nubie, Parthénios de Carthage ; les professeurs Konidaris et Moraïtis (tous deux de la Faculté d'Athènes).

3. *Pour le patriarcat d'Antioche :* les métropolites Alexandre d'Émèse et Élie d'Alep ; le Dr. Michailidis.

4. *Pour le patriarcat de Jérusalem :* les métropolites Épiphane de Philadelphie, Aristovoulos de Kyriakoupolis, l'archimandrite Germanos ; les professeurs Trembelas et Vellas (tous deux de la Faculté d'Athènes).

Pour le patriarcat de Moscou : le métropolite Nikodim de Léningrad, l'archevêque Basile de Bruxelles, l'archimandrite Philarète, doyen de l'Académie théologique de Moscou ; M. A. Lussensky, secrétaire de la section des relations extérieures, M. S. Kordeef, interprète.

Pour le patriarcat de Serbie : les évêques Damaskin de Zagreb, Nikanor de Bačska, André de Banjaluka ; les professeurs Irinei (hiéromoine) et Gocević.

Pour le patriarcat de Roumanie : le métropolite Justin de Moldavie et de Suceava, l'évêque Firmilien d'Olténie ; le professeur Nicolaescu.

Pour le patriarcat de Bulgarie : les évêques Kliment de Stara Zagora et Nikodim de Sliven ; le professeur Michailov.

Pour l'Église de Chypre : le métropolite Gennadios de Paphos, l'évêque Georges de Trimythous ; le professeur Mitsidis.

Pour l'Église de Grèce : les métropolites Pantéleimon de Salonique, Jacques de Mytilène, Dionysios de Trikka, Meletios de Kythira ; les professeurs Alivisatos, Karmiris et Bratsiotis (de la Faculté d'Athènes).

Pour l'Église de Pologne : l'archevêque Stefan de Bielostok, l'archiprêtre Aleksy Tnosco.

Pour l'Église de Géorgie : l'évêque Élie de Senanovania.

Pour l'Église de Tchécoslovaquie : l'évêque Méthode de Michajlovce, et le protoïerej Michailov.

Pour l'Église de Finlande : l'archevêque Paul et M. Kirkinen, théologien.

L'archevêque de Finlande était le seul chef d'Église autocéphale. Les autres chefs n'avaient que des représentants.

Alors qu'en 1961 une dizaine d'observateurs d'autres Églises avaient été envoyés à la Conférence, aucun, par suite de circonstances survenues tardivement, ne put l'être cette fois-ci. Seuls furent présents, venus d'autres confessions, quelques membres de la presse ou quelques invités personnels du métropolite de Rhodes, — plusieurs de ceux-ci à la demande expresse du patriarche œcuménique. Parmi les étrangers, étaient ainsi à Rhodes à titre d'invités le R. P. C. Dumont *(Istina)* et le R. P. A. Wenger *(La Croix)*, invités du Patriarcat ; le Dr. Nissiotis *(COE)*, le curé Frei de l'Église vieille catholique (Berne), le R. P. G. Dejaifve S. J. *(Nouvelle Revue théologique)* (envoyé par le Secrétariat pour l'Unité), D. O. Rousseau *(Irénikon)*, M. V. Havriluk *(Informations catholiques internationales)*, le Dr. G. Edel, luthérien (*télévision allemande*, Mayence), le R. P. Kaufmann S. J. *(Orientierung)*, le R. P. M. Villain *(Rythmes du Monde)*, M. P. Rinvolucri *(The Tablet)*. Outre ceux-ci, étaient encore présents plusieurs journalistes grecs, notamment M. Alexiou, rédacteur de *l'Ethnos* d'Athènes.

Le programme de la Conférence de 1964 était avant tout centré sur le problème du dialogue avec l'Église catholique. A l'exception du dialogue avec les Églises anglicane et vieille-catholique, d'autres points n'ont guère été touchés, à ce qu'il semble. Toutes les séances, sauf la première et la dernière, étaient à huis clos, gardées par un secret strict. Rien d'autre n'a pu être connu que ce qui fut livré par les bulletins de presse fort insignifiants, ou, avant l'issue de la Conférence, par les échos discrets ou indiscrets recueillis par les journalistes. La première séance toutefois, celle du dimanche après-midi qui, comme toutes les autres, se tenait dans l'église métropolitaine, fut ouverte à un nombreux public et fut extrêmement impressionnante.

Nous ne pouvons donner ici le détail des cérémonies, réceptions, présentations qui préludèrent à la Conférence elle-même. Nous en viendrons immédiatement à la séance d'ouverture, à l'issue des Vêpres du dimanche 1er novembre. Le métropolite Méliton d'Héliopolis, président de la Conférence et délégué du patriarche œcuménique, donna le premier lecture de son message. Il en précisait le but, à savoir, dans la perspective du futur prosynode, la mise au point du dialogue. Il est bien connu que le patriarche Athénagoras est nettement favorable à l'établissement d'un dialogue immédiat avec l'Église catholique. Ce projet appelé quelquefois « projet Athénagoras » devait être discuté dans cette conférence de Rhodes, comme on le verra. Le discours du président, en reflétait bien l'esprit. Il rappela entre autres la lettre encyclique pour l'unité adressée à tous les chrétiens en 1920 par le patriarcat œcuménique, la création des mouvements « Foi et Constitution », « Vie et Action », et la participation des Orthodoxes à l'un et à l'autre dès le début. Il rappela aussi l'envoi des observateurs au Concile.

« Nous devons dissiper, dit-il ensuite, les ténèbres des préjugés et de l'intolérance, nous devons sortir de notre autarcie et de notre autosuffisance, de notre ghetto et de notre partialité (...) Nous devons reconnaître de part et d'autre que le prosélytisme, les tentatives d'absorption et les invitations qu'une Église adresse à l'autre en vue d'un « retour » à soi sont des méthodes dépassées et inadmissibles, condamnées par la conscience chrétienne et qui n'ont d'autre effet que d'élargir le fossé qui nous sépare, d'augmenter la méfiance les uns pour les autres, et de confirmer la séparation. Nous sommes appelés à la pénitence, pour nous demander réciproquement pardon de nos fautes ; nous sommes appelés, nous chrétiens séparés, à découvrir chacun, dans le visage de l'autre, le frère pour lequel le Christ s'est immolé. Mesurant la longueur du chemin qui est devant nous et les difficultés qui s'y rencontrent, nous ne devons pas perdre courage. Nous devons au contraire nous armer de charité, de patience, d'humilité et de prudence, nous devons parcourir ce chemin fermemement et par étapes, convaincus que, plus que nos divergences, un saint héritage nous est commun dans la foi et la tradition : le trésor sacré de la vie mystérieuse de l'Église, la vie du Corps du Christ ressuscité. Dans l'entreprise qui est la nôtre, nous avons à notre disposition tant de biens communs :

la parole des Saintes Écritures, les encouragements des saints Apôtres, notre commune et sainte tradition, celle des Pères, des conciles œcuméniques de l'Église indivise. Mes frères, au-dessus de notre théologie limitée, il y a la parole de Dieu, et au-dessus de nos Églises particulières, l'Église fondée par lui, une, sainte, catholique et apostolique ».

Après le discours du ministre des Affaires Étrangères et celui du maire de Rhodes [1], se succédèrent à l'ambon (*ad microphonium*, pour employer le langage de Vatican II, où, à une échelle moindre, nous nous retrouvions un peu), les présidents des treize délégations d'Églises présentes, en plus de celle de Constantinople. Les représentants de chaque Église parlaient au nom de celles-ci, donnant généralement dans leur message, une appréciation brève de l'objet de la convocation. En général, on peut dire que durant cette séance publique du moins, relativement au dialogue avec l'Église romaine, les anciens patriarcats — sauf Antioche peut-être —, les Églises grecques de Chypre et même de Grèce furent assez favorables au « projet Athénagoras », suivant des modalités à définir tout de suite. Les Églises slaves ou situées derrière le rideau de fer manifestaient plus de réserve. Sans s'opposer peut-être toutes au dialogue, accepté en principe à l'unanimité la fois dernière, elles se montrèrent plutôt désireuses d'attendre la fin du Concile, sans doute pour pouvoir juger des incidences que le Concile pourrait susciter, notamment autour des questions du schéma XIII. Voici, accompagnée de quelques mots, la succession des ces interventions importantes.

1. Le métropolite Constantin de Léontopolis, délégué du patriarcat d'Alexandrie, rappela les trois conférences de Rhodes (1961, 1963, 1964) et fit valoir le progrès allant de l'une à l'autre

1. Le ministre des Affaires Étrangères salua les autres Églises chrétiennes non-présentes, les vieilles Églises orientales, l'Église anglicane, l'Église vieille-catholique et souligna le fait symptomatique qu'aujourd'hui « l'ancienne Rome tende une main fraternelle à l'Orient ». — Quant au maire de Rhodes, après avoir rappelé comment, dans le passé, sa ville avait servi de pont entre l'Orient et l'Occident, il rappela les salutations que le pape Paul VI l'avait chargé de commuuiquer aux membres de la Conférence lors d'une audience récente obtenue à Rome à l'occasiou d'un Congrès.

dans la question du dialogue, jugeant que le moment était venu de l'aborder. Il félicita le patriarche œcuménique de sa belle initiative, souhaitant qu'on en détermine les modalités.

2. Le métropolite Alexandre d'Émèse, délégué du patriarcat d'Antioche, rappela le souvenir de l'Église d'Antioche fondée par les apôtres et le lien qui la rattachait à Pierre et à Paul. Son Église se sent la main dans la main avec le patriarche œcuménique pour la préparation du prosynode de l'Orthodoxie, et en pleine conformité de vue avec lui sur ce point. Le succès de cette troisième session est à lui seul une garantie pour le prosynode à venir.

3. Le métropolite Épiphane de Philadelphie, délégué du patriarcat de Jérusalem, rappela, au nom de son patriarche Benedictos, la visite du pape en la Ville sainte et sa rencontre avec le patriarche œcuménique, rencontre qui était déjà d'une certaine manière un commencement de dialogue.

4. Le métropolite Nikodim de Leningrad, représentant du patriarche de Moscou, parla ensuite avec assurance :

« Le Seigneur dit-il, a daigné nous accorder de nous réunir à nouveau sur cette terre de l'ancienne Grèce, pour écouter la voix de chacune des Églises locales, égales en dignité et en valeur, qui forment la totalité de l'Orthodoxie, pour examiner synodalement les questions qui se posent à nous ». Cette réunion « répond au vœu que le patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis, a exprimé dans sa lettre au patriarche œcuménique Athénagoras le 23 mars 1964, vœu qui fut accepté par lui ainsi que par sa circulaire, par les autres Églises » [1]. La principale question qui nous occupe est le dialogue de l'Église orthodoxe avec l'Église catholique romaine, Église dont l'enseignement et les traditions se distinguent moins que celle des autres Églises chrétiennes de la doctrine et de la tradition de l'Église orthodoxe. La souffrance de la division fut toujours ressentie, tantôt plus tantôt moins, « jusqu'à parfois s'éteindre comme une étincelle sous la cendre ». L'Église orthodoxe,

1. Nous résumons certains passages de ce discours en nous servant de *La Croix* du 28 novembre 1964.

constituée par l'ensemble des Églises autocéphales, fut toujours la colonne et le fondement de la vérité (*I Tim* 3, 15). « Elle a gardé avec soin l'héritage dogmatique et canonique, la vie spirituelle et la tradition sacrée de l'ancienne Église indivise ». C'est la raison pour laquelle elle a aujourd'hui une responsabilité particulière pour le succès de la recherche de l'unité entreprise par toute les Églises chrétiennes. « Grande est l'autorité de chaque Église locale, mais plus grande encore l'autorité de la plénitude de l'Orthodoxie. Aucune Église locale, même si elle se trouve en communion canonique avec toutes les Églises orthodoxes ne peut prétendre être le porteur et l'expression de la plénitude de la catholicité et de la vérité. L'Église orthodoxe, Une, Sainte, Catholique et Apostolique ne se réalise que dans toute sa plénitude. Au point de vue de son gouvernement, son unité reste inébranlable». (C'était manifestement se situer vis-à-vis de Constantinople). Insistant ensuite sur le fait que la *Sobornost* (conciliarité) est la base de la vie ecclésiale de l'Orthodoxie, il ajouta en finissant : « Travaillons avec succès dans le champ du Christ, renforçons l'unité des Églises orthodoxes locales pour communiquer les trésors de la foi orthodoxe aux chrétiens des autres confessions. Nous ne le pourrons que quand dans le monde entier il y aura parmi les hommes la paix et une bonne volonté » (*Lc* 2, 14), idée sur laquelle il insista beaucoup en citant d'autres passages de l'Écriture.

5. Le métropolite Damaskinos de Zagreb, au nom du patriarcat de Serbie, releva la nécessité d'informer soigneusement le peuple du mouvement pour l'unité qui se répand maintenant dans les Églises orthodoxes, et auquel le peuple serbe, qui a beaucoup souffert de la part de catholiques au cours de la dernière guerre, n'est pas favorable. Le peuple, a-t-il dit, est le gardien et le défenseur de la foi et sans son accord rien ne peut se faire, comme le passé l'a quelquefois montré (allusion peut-être au concile de Florence). Il remercia cependant le patriarche œcuménique de sa généreuse initiative concernant le dialogue si difficile et appela le secours de la sainte Trinité par une courte prière. Cette intervention fut très remarquée.

6. Le métropolite Justin de Roumanie fit valoir, au nom de son Église, la nécessité, pour l'Église du Christ, si elle veut vraiment servir le monde contemporain, de faire à celui-ci don de son

unité. Il remercia le gouvernement grec de son bienveillant accueil. Son intervention, dans les séances privées, devait se montrer très négative.

7. Le métropolite Kliment de Stara Zagora en Bulgarie, lut un texte composé par son patriarche manifestant son accord fondamental sur la question du dialogue et insistant, au point de vue ecclésiologique, sur l'évolution favorable de Vatican II et sur la nécessité de la charité. Il souhaitait cependant qu'on ne se limite pas à la question du dialogue, mais que l'on aborde aussi d'autres sujets.

8. Pour l'Église de Chypre, ce fut le métropolite Gennadios de Paphos qui lut le message. Il émit des souhaits pour que le dialogue fut entamé tant avec l'Église romaine qu'avec les Églises anglicane et vieille catholique, ces deux dernières étant déjà concernées depuis longtemps.

9. Le métropolite Pantéléimon de Salonique, dans son message au nom de l'Église de Grèce, manifesta l'accord de celle-ci dans la question du dialogue avec Rome, et insista sur l'autonomie des Églises orthodoxes et la nécessité de l'accord commun, le trône de Constantinople restant le premier, mais l'égal, des autres sièges, auquel appartient pourtant le droit de convoquer ces réunions.

10. L'archevêque Stefanos de Bielostok, parlant au nom de la petite Église orthodoxe de Pologne, si souvent amoindrie, dit-il, et persécutée par les catholiques, rappela les paroles de l'évêqut de Poznan au Concile, lequel se demandait, comme pour en faire un reproche, si le pape n'était pas allé trop loin en battane sa coulpe pour les fautes commises... Il souhaita que l'Assemblée apporte la lumière sur ce qu'il peut y avoir encore d'obscur dans le sujet proposé à la conférence. Son discours était improvisé et toutes ses paroles ne furent pas également mesurées.

11. L'évêque de Senanovania en Géorgie formula le message de son Église en rappelant que l'Église du Christ se devait de maintenir la foi qu'elle avait toujours fidèlement gardée.

12. Quant à l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, son représentant, l'évêque Méthode de Michajlovce, un ancien uniate, rappela au nom de son chef, l'évêque Dorothée, que c'était le péché qui avait déchiré la robe sans couture du Christ. Il parla longuement, et non sans profondeur, du phénomène de la division.

13. La dernière à parler, l'Église de Finlande, présente pour la première fois à Rhodes dans la personne de son archevêque Paul, fit appel à la manifestation du Christ ressuscité dans son Église, et dit sa joie de pouvoir s'agréger à la conférence, qui doit contribuer à la paix et à l'unité que le Christ est venu apporter au monde. Il souhaita que le prosynode attendu puisse bientôt se tenir.

Telle fut du moins l'impression générale recueillie à cette séance plénière du début. Nous dirons plus loin ce qu'on a pu savoir des compléments que les discussions à huis clos ont apportés.

* * *

A l'issue des interventions de cette séance, que les traductions rendaient parfois très longues, l'Assemblée déjà fatiguée mais toujours vigilante, entendit lecture des télégrammes envoyés par les chefs d'Églises. Ensuite le président fit donner lecture en français d'un message du pape Paul VI. Absolument inattendu, ce message provoqua une véritable stupeur qui se lut sur tous les visages. Le pape s'adressait aux évêques orthodoxes comme à ses frères, mettait en relation la conférence orthodoxe de Rhodes et le Concile de Vatican II, en pleine IIIe session, et faisait appel aux mutuelles prières. Un acte aussi important n'avait jamais eu lieu depuis la séparation des Églises et on ne peut le mettre en parallèle avec aucun autre fait. Il fut traduit en grec, en russe et en arabe (traductions envoyées de Rome avec le document). En voici le texte [1].

1. Ce message était accompagué d'une brève lettre d'introduction du Cardinal Bea.

Excellentissimes Seigneurs
et Frères très chers dans le Christ.

C'est du fond du cœur que nous vous envoyons notre salut fraternel. Tandis que vos frères de l'Église catholique romaine, réunis en Concile, s'interrogent sur les voies à suivre pour se montrer toujours plus fidèles au dessein de Dieu sur son Église, en cette époque si riche en possibilités, mais, en même temps, si pleine de tentations et d'épreuves, vous vous apprêtez à vous pencher vous-mêmes sur ces mêmes problèmes pour répondre aussi toujours mieux à cette volonté du Seigneur.

Profondément pénétré de l'importance de cette vénérable assemblée nous appelons sur elle d'une prière fervente la lumière de l'Esprit Saint.

Veuillez agréer l'assurance que nous-même, avec le concile actuellement réuni et toute l'Église catholique, nous suivrons avec un intérêt tout particulier le déroulement de vos travaux, les associant dans une ardente prière à ceux qui se poursuivent en ce même moment près du tombeau de l'apôtre Pierre, pleinement confiant que la grâce du Seigneur sera d'autant plus abondante sur les uns et les autres qu'une commune charité aura inspiré cette commune prière.

Nous souvenant de la recommandation de l'apôtre Paul : «Portez les fardeaux les uns des autres ; c'est ainsi que vous accomplirez la loi du Christ », nous osons compter sur le bienfait de votre prière, Excellentissimes Seigneurs et chers frères dans le Christ, afin que le Seigneur nous donne les grâces nécessaires au fidèle accomplissement du service auquel nous a appelé un mystérieux dessein de sa Providence.

Daigne la très Sainte Mère de Dieu, notre commune mère que nous prions et honorons avec la même ferveur, intercéder pour que nous croissions toujours davantage en l'amour de son fils, notre Sauveur et unique Seigneur. Puisse la charité nourrie à la table du Seigneur nous rendre chaque jour plus soucieux de « l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix » (*Éph.* 4, 3).

Du Vatican, le 29 octobre 1964,

PAULUS P. P. VI
Episcopus Romae.

Après la lecture de ce document, le président dit en quelques paroles combien il avait été touché par ce message. Il donna

ensuite lecture d'un télégramme de l'archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. Ramsey et d'un assez long message du Dr. Visser 't Hooft, Secrétaire du COE dont on lira le texte plus loin dans les *Notes et Documents* de ce fascicule (p. 574).

On y souligne particulièrement le grand pas fait en avant par l'Église catholique, et on se réjouit de la voir se rapprocher de son Église sœur de l'Orient, tout en souhaitant que l'ensemble des convergences œcuméniques, auquel ces relations doivent être profitables, ne soit jamais perdu de vue. L'annonce des remerciements qui seront envoyés par la Conférence en réponse à ce message termina cette longue séance, qui avait duré plus de quatre heures. Elle constituait certes un événement mémorable.

* * *

Le télégramme de remerciement au pape envoyé le 2 novembre par la conférence de Rhodes évitait de devancer les conclusions de celle-ci. Il était pourtant révélateur de dispositions heureuses :

A Sa Sainteté le Pape Paul VI, Cité du Vatican.

Réunis par la grâce de Dieu en conférence panorthodoxe sur l'île paulinienne de Rhodes, nous avons reçu avec grande joie le très aimable message de Votre vénérable Sainteté. Nous apprécions sincèrement les paroles d'amour et de paix, dans le même et seul Seigneur, que Vous avez eu la bienveillance de nous adresser de votre part, ainsi que de la part du concile de Vatican II et de toute l'Église catholique romaine. Par décision unanime nous présentons à Votre Sainteté nos remerciements chaleureux. Dans le même esprit et dans l'espoir que le Seigneur qui a racheté son Église par son propre sang accordera par l'intercession de la Très Sainte Mère de Dieu consolation et force à Vous et à Nous, pour jouir du bien de la fraternité en Christ, Nous Vous rendons le salut de la paix et de l'amour en Notre-Seigneur Jésus-Christ. En « persévérant dans la prière » et « en nous rendant honneur les uns les autres » nous suivons la voie des conseils de Dieu dans l'attente de l'accomplissement de la volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour son Église, parce qu'il est fidèle en l'éternité.

(s.) Le métropolite d'Héliopolis et de Teira, MÉLITON, président de la conférence panorthodoxe.

Durant deux semaines, les débats eurent lieu à huis clos. Bien que les Églises orthodoxes réunies à Rhodes aient admis la reprise officielle d'un dialogue avec les vieux catholiques et les anglicans, fait qui n'était point nouveau [1], avec l'Église catholique, aucune décision concrète n'a été prise de la part de l'Orthodoxie tout entière. Il faut reconnaître que les derniers jours de la IIIe session du Concile ont montré que l'Église romaine n'était encore nullement préparée à ce dialogue, malgré le désir de Paul VI, maintes fois exprimé. Chaque Église orthodoxe pourra cependant entamer le dialogue avec elle quand elle le voudra, mais sans engager les autres.

D'autre part, on a assuré que les débats avaient manifesté une position plus reculée dans la question du dialogue avec l'Église catholique, de la part des Églises de Pologne, de Tchécoslovaquie et de Serbie. Néanmoins, on était arrivé à peu près à s'accorder sur les propositions suivantes :

1. La volonté d'entrer en dialogue impose aux Églises de rechercher le temps le plus propice. Comme l'Église romaine elle-même est en ce moment en processus de transformation — effort que l'Église orthodoxe accompagne de sa prière — il vaut mieux attendre le résultat de cette réforme.
2. Chaque Église ayant ses problèmes spécifiques peut en discuter avec Rome, le principe de l'unanimité restant sauf, s'il s'agit du dialogue.
3. Le dialogue devrait tenir compte de l'unité organique de l'Église et rejeter les formules inadéquates de réunion que constituent les Églises unies.
4. La base de l'unité devra être l'unité de la tradition apostolique, de la vie sacramentaire et de la vie spirituelle [2].

Le lendemain du jour où cette base avait été posée, les délégués roumains déclarèrent ne pas pouvoir y adhérer. L'unanimité n'étant pas faite, ce projet ne fut donc point reçu. L'objection soulevée fut la situation actuelle des anciens uniates de Rou-

1. Un comité a été constitué pour la reprise immédiate du dialogue avec ces Églises. On en trouvera les détails plus loin dans la Chronique, p. 552.
2. D'après *La Croix* du 1er décembre 1964, p. 4, dernier d'une série d'excellents articles d'A. Wenger sur la Conférence de Rhodes.

manie, agrégés depuis la dernière guerre à l'Église orthodoxe, et que celle-ci tient absolument à conserver en son sein. Le même problème se pose également dans les autres pays voisins. Un point du schéma conciliaire sur les Églises orientales catholiques parlant du passage des Orthodoxes à l'Église catholique tendait en effet à démontrer que le vieil esprit de prosélytisme n'était pas mort. De plus la clause concernant l'intercommunion avec les Orthodoxes dans le même schéma fut vivement combattue par le Professeur P. Trembelas [1]. Il est vrai que dans la rédaction définitive du schéma, qui n'était pas encore connue à Rhodes, la mention expresse d'un accord avec la hiérarchie orthodoxe comme condition de cette intercommunion a été introduite. Mais rien ne perce de tout ceci dans le message final envoyé au monde par la conférence, alors qu'on peut y relever une prise de position concernant le dialogue. La différence d'attitude qu'on y trouve envers l'Église anglicane et l'Église vieille-catholique d'une part et l'Église catholique de l'autre, peut s'expliquer en partie par les pourparlers déjà anciens de l'Orthodoxie avec les Églises de la première catégorie. Cependant, étant donné le but de la Conférence, qui était d'amorcer le dialogue avec les catholiques, — du moins du côté du patriarcat œcuménique, — la réponse montre une réserve voulue de la part de plusieurs Églises, dont il faudra tenir compte dans les premiers contacts qui pourront avoir lieu déjà dès maintenant entre les uns et les autres. On trouvera le texte complet de ce document plus loin dans ce fascicule (p. 571).

* * *

Tâchons maintenant de faire un bilan de ce qui a été acquis à Rhodes. A première vue on est étonné du résultat limité, presque négatif, de cette III[e] conférence. Cependant la question du dialogue est nettement posée, et elle a fait l'objet d'un débat approfondi. Il n'est certes pas aisé de faire l'unanimité d'autocéphalies, souvent sur la défensive, relativement peu en contact les unes avec les autres, appartenant pour une grande part à des

1. Le Prof. P. Trembelas a dit ce qu'il pensait à ce sujet dans différents articles, notamment dans *Ho Sotir*, 4 oct. 1964, p. 584.

états totalitaires et qui souvent dans les réunions officielles ne peuvent se parler que par des traducteurs.

La seconde conférence, celle de l'an dernier, n'était pas arrivée non plus à un accord véritable, si ce n'est de laisser chacun libre d'envoyer des observateurs au Concile. De fait seuls les patriarcats de Constantinople et d'Alexandrie en ont envoyés depuis lors. A présent le dialogue est permis à chaque Église. Ce qui veut dire qu'on ne pourra faire d'objection à ceux qui voudront l'entreprendre. Mais ils ne représenteront nullement l'ensemble de l'Orthodoxie. Qu'adviendrait-il si une Église dialogante désire l'union plus vite que les autres ? On voit l'inconvénient que cette solution peut elle-même présenter.

D'autre part, le fait d'avoir pu ainsi se réunir doit être considéré comme un très grand bienfait pour les Églises orthodoxes, et il est à présumer que ces réunions se multiplieront d'année en année ou à peu près, et que, outre les impondérables nombreux qu'on ne relève pas, elles apporteront un jour des résultats tangibles [1]. De plus, il faut reconnaître que la IIIe conférence de Rhodes a fait faire un pas important dans les relations entre les deux Églises, orthodoxe et catholique, pour avoir suscité le message du pape. On serait peut-être tenté de ne pas majorer celui-ci. Toutefois il représente un fait absolument nouveau et sur lequel il nous faut revenir. Il s'adresse aux Églises orthodoxes réunies en un corps, reconnaissant l'unité qui les assemble et la cause qui les rassemble en vue d'un travail commun. Il appelle la lumière de l'Esprit-Saint et suggère une similitude entre leur réunion et le Concile. Les Églises orthodoxes sont donc reconnues ainsi comme une unité ecclésiale, et comme, à bien des titres, l'an-

1. On a plusieurs fois regretté, au cours des réunions précédentes, que les éminents théologiens de l'émigration russe qui sont nombreux et des plus qualifiés, ne prennent pas part à ces conférences pan-orthodoxes. (On sait par exemple que dans la question de l'intercommunion avec les catholiques, ces théologiens ont généralement une position beaucoup moins radicale que celle qui s'est manifestée à la conférence). De fait, ils n'appartiennent formellement à aucune Église autocéphale, n'étant généralement pas ralliés au patriarcat de Moscou. Rejetés ainsi pour les discussions par une sorte de fatalité juridique, ils sont comme en suspens par rapport à leur propre Église. Cette situation douloureuse montre combien les Églises locales peuvent être rivées aux contingences politiques, même quand elles se trouvent en dehors de leur milieu existentiel.

cienne Église d'Orient. Cette attitude est différente de celle que Rome a eue au cours de ces derniers siècles, quand, à la faveur de mouvements politiques (Pologne, Autriche et Balkans), elle s'est agrégée des morceaux de ces Églises, sans compter le tort que faisaient ces arrachements à l'Orthodoxie comme telle. Cette nouvelle attitude, qui est certes un fruit du mouvement œcuménique, et est dans la ligne de *De Œcumenismo* voté au Concile, est d'autant plus remarquable qu'elle a coïncidé avec une des discussions les plus importantes qui s'est produite à Rhodes sur les Églises uniates. Les « préliminaires au dialogue », dont a parlé un communiqué de presse, concernaient en effet le problème que ces Églises constitue pour la possibilité de relations valables entre nous. Il n'est pas exagéré de dire que ce problème, qui était inexistant encore à Florence, est un des fruits des siècles plus proches, et qu'il correspond à une ecclésiologie qui n'est plus tout à fait celle que Vatican II nous a fait entrevoir, quoique avec beaucoup de précautions, par plusieurs de ses éclaircies.

C'est une des raisons pour lesquelles au Concile le schéma sur les Églises orientales, conçu dans la ligne de l'ancien uniatisme, a été ressenti par beaucoup de Pères comme peu en harmonie avec l'œcuménisme déjà voté.

On a regretté que les Églises orientales non-chalcédoniennes n'aient pas été présentes à Rhodes comme elles l'avaient été en 1964. Beaucoup de questions à liquider entre les Orthodoxes et ces Églises doivent être préalables à celle dont nous venons de parler. Ces Églises non-chalcédoniennes, notons-le bien, ne se sont pas séparées de Rome, mais de la *Catholica* des grands conciles, qui, à ce moment était dominée concrètement par les empereurs. C'est de Byzance, de l'empire byzantin et de l'Église byzantine, aujourd'hui subsistant dans les autocéphalies orthodoxes, que ces Églises se sont détournées. De Rome, elles ne le sont devenues que par contrecoup. Elles ont opéré leur séparation à l'occasion de définitions conciliaires et par conséquent sur des questions relatives à la foi, ce qui n'a pas été le cas entre le monde orthodoxe et nous. Si aujourd'hui, après des siècles, les querelles dogmatiques sont éteintes, et si l'on s'aperçoit qu'elles n'ont subsisté en grande partie dans le passé que sous l'excitation de passions aujourd'hui apaisées, et qu'une entente doctrinale est

possible, reste à mettre au point la question des hiérarchies de ces Églises. Nous ne pourrons résoudre la question si importante des patriarcats entre les Orthodoxes et nous que lorsque eux-mêmes se seront mis d'accord sur leurs propres positions envers ces vieilles Églises [1].

On entend souvent dire par des théologiens catholiques que l'institution patriarcale, nullement de droit divin, est une institution périmée, un organe témoin. Certains orientaux unis — pas tous — souhaitent même la voir diminuer au profit de la papauté. Cette position qui, à l'époque de l'ignorance mutuelle ne se réfutait même pas, est aujourd'hui combattue par les œcuménistes. L'Église orthodoxe, avec laquelle on souhaite l'union, est *impensable* en dehors de la structure patriarcale, laquelle nous a été commune pendant un millénaire [2]. Sans doute on ne peut nier que les anciens sièges orientaux d'origine apostolique ne soient aujourd'hui amoindris, mais l'existence même de ces sièges a justifié, dans l'Orthodoxie, la création d'autres patriarcats plus récents, fait sur lequel se sont légitimement développées les Églises orthodoxes au cours de l'histoire. Celles-ci en réalisant leur union avec nous, devraient rester distinctes au point de vue de leur structure, et continuer à vivre de leur régime propre : union, non absorption.

La « diversité dans l'unité » de l'Orthodoxie nous est apparue à Rhodes d'une manière inattendue dans la concélébration eucharistique préparatoire à la Conférence. Toutes les Églises autocéphales, à savoir huit patriarcats et six autres Églises étaient représentées chacune par un évêque autour du délégué du patriarche de Constantinople, qui était le célébrant principal. Il ressortait de cet ensemble une vision inaccoutumée mais très authentique, de l'unité ecclésiale, différente de celle que nous

1. Une consultation avait eu lieu du 11 au 14 août 1964 à Aarhus au Danemark, lors d'une réunion de Foi et Constitution, où furent présents des théologiens russes et grecs (Meyendorff, Romanidis, Borovoï, Karmiris, Kouidaris) et d'autres encore, venus des Églises non-chalcédoniennes. C'eût été l'occasion d'en parler à Rhodes, d'autant plus qu'en janvier prochain une autre conférence de ces vieilles Églises aura lieu à Addis-Abeba.

2. Voir à ce sujet les interventions conciliaires citées plus loin, pp. 566-570.

avons généralement devant les yeux dans l'Église catholique. L'eucharistie solennelle, à laquelle ces Églises avaient toutes part dans la consécration du corps et du sang du Christ, signe par excellence de l'unité, réalisait à un degré très élevé l'union de tous ces chrétiens. Rien au monde n'aurait pu témoigner davantage de leur unité que le sacrement eucharistique ainsi célébré, « concélébré ». Nous nous sommes demandé, en assistant à cette cérémonie, s'il n'y avait pas là une force que le manque de diversité n'arrive plus à réaliser au même degré dans notre Église. L'eucharistie unit d'autant plus que, pour le reste, on vit dans une certaine indépendance. Nous livrons cette réflexion à l'attention du lecteur, sans vouloir affirmer plus ici que ce qu'on a le droit d'y voir. Mais il nous paraît qu'il y a quelque chose que même nos concélébrations d'aujourd'hui n'arrivent pas à signifier avec autant de force, parce que l'unité existe déjà d'une autre manière, et que nous n'avons plus assez le sens de l'unité eucharistique.

* * *

Quelle serait le processus d'un dialogue éventuel avec les Orthodoxes ? On peut se poser la question et on la pose certainement déjà dans les milieux qui s'en préoccupent. Il est difficile de dire aujourd'hui, avant d'avoir fait les premiers essais, quel serait l'ordre à suivre, et s'il y en a un. Cependant, quelques conversations que nous avons eues à Rhodes nous ont fait pressentir que, mise à part la difficile question des uniates dont nous avons déjà parlé, il faudrait partir de la foi des grands conciles qui nous est commune. Les grandes vérités trinitaires et christologiques, au sujet desquelles il a fallu prendre tant de précautions dans les réunions du Conseil œcuménique à cause du flou des doctrines, ne pourrait être ici qu'un élément de concordance. Une liste de propositions doctrinales affirmerait déjà un très grand nombre de points sur lequel l'accord est fait. Les doctrines sacramentaires, sur lesquelles l'entente serait beaucoup plus grande que la mésentente, auraient sans doute aussi quelques mises au point à recevoir. Quant aux définitions dogmatiques faites par l'Église catholique depuis la séparation, elles devraient

sans doute faire l'objet d'un examen en commun, comme on le fit à Florence à propos du *Filioque* inséré dans le symbole latin. Peut-être un essai de formulation qui chercherait à faire pour chacune d'entre elles ce que Vatican II a tenté de faire par rapport à Vatican I, c'est-à-dire une revalorisation de complémentarité, pourrait-il être entrevu. Les doctrines mariologiques pourraient être aussi étudiées de la même manière. Mais celles du primat et de l'infaillibilité ne pourront être abordées qu'après un accord total et sans équivoque sur la diversité de structure des deux Églises, et sur la nécessité du pluralisme, — existant autrefois, mais très oublié — à réintroduire dans notre vision des choses. A Vatican II, la relation entre la papauté et l'épiscopat a été étudiée. Mais rien n'a été dit sur la relation entre la papauté, patriarcat d'Occident, et les patriarcats orientaux authentiques. Or, c'est cette question qui sera la première à mettre au point dans le dialogue entre l'Orthodoxie orientale et nous.

Quant aux questions proprement actuelles concernant l'Église et le monde, telles qu'elles se trouvent énoncées dans le programme général du prosynode orthodoxe de 1961, et ont été effleurées déjà à Vatican II, quoique une certaine convergence soit possible, il nous semble que la manière dont l'Orthodoxie aurait à se prononcer sur beaucoup d'entre elles ne coïnciderait pas avec celle de l'Église catholique. Nous sommes porté à croire que, tout en ayant le même évangile et la même foi, du point de vue de la culture et de l'intelligence du christianisme dans sa complexion humaine, le message de l'Église orthodoxe et celui de l'Église catholique sont différents. Il en est ici comme des génies de races qui ont chacun leur genre d'influence. La présence de l'Orthodoxie dans le monde occidental a déjà apporté un certain nombre de fruits à ce point de vue. Orient et Occident sont apparus, depuis ces quarante dernières années, comme pouvant allier leurs efforts dans une rechristianisation du monde. On a parlé quelque fois « des deux poumons de l'Église » qui doivent régulariser sa respiration. Toute absorption serait ici néfaste. Or c'est le péril d'absorption qui inquiète le plus les Orthodoxes. Absorption ne doit pas être entendue ici seulement au point de vue des droits, des rites, de la théologie, etc. C'est

beaucoup plus : toute la structure des Églises orthodoxes est en jeu, et c'est en grande partie pour se défendre contre ce péril que, même à l'intérieur, les autocéphalies se bastionnent et s'entourent de tant de précautions, qui rendent d'autant plus difficile une réconciliation avec l'idée de primauté. Qu'il y ait eu chez nous un renforcement du pouvoir qui ait favorisé cette méfiance, c'est incontestable. En voulant le maintenir à tout prix, nous manquerions de catholicité authentique, et participerions indirectement à l'esprit de schisme. N'est-ce du reste pas ce contre quoi le Concile en cours, dans ses positions à la fois les plus profondes et les plus ouvertes, a voulu réagir ?

D. O. Rousseau

Sur la III[e] Session du Concile.

La III[e] session du Concile s'est achevée le 21 novembre 1964, laissant une impression d'amertume aux quelque deux mille Pères formant la majorité. Elle avait débuté le 14 septembre par une concélébration eucharistique solennelle à St-Pierre, célébrée par le pape entouré de 21 concélébrants choisis parmi les Pères du Concile [1].

Le discours d'ouverture de Paul VI insistant sur la présence de l'Esprit-Saint dans le Concile, soulignait la nécessité de compléter la doctrine de l'Église, exposée à Vatican I, où l'on n'avait traité que du pape. « Il y a à compléter, disait-il, l'exposé de cette doctrine pour expliquer la pensée du Christ sur son Église tout entière, et spécialement sur la nature et la fonction des successeurs des apôtres, c'est-à-dire de l'épiscopat, dont, pour la plupart, vous avez, Vénérables Frères — disons plutôt nous avons, Frères vénérés, — reçu la charge et la dignité ». Il rappelait néanmoins la nécessité d'un pouvoir central dans l'Église et saluait les observateurs [2].

1. Certains ont regretté qu'on n'ait pas trouvé le moyen de faire concélébrer aussi quelques prélats orientaux à cette solennité. La diversité des rites ne peut être une barrière à cet acte solennel de communion ecclésiastique. Au contraire, la concélébration doit pouvoir se réaliser entre différentes Églises. Si l'union se faisait entre l'Orient et l'Occident, sa première manifestation devait être uue concélébration de tous les patriarches autour de celui de Rome, successeur de Pierre. La cloison étanche que nous mettons eutre les rites et qui s'est créée au cours de l'histoire est une faute : la concélébration interrituelle, nécessaire à l'uuité, devra le montrer un jour. Les difficultés pratiques auxquelles on pense à première vue en songeant à une concélébration de ce genre seraient vite résolues par un cérémonial ingénieux. — D'autres concélébrations ont eu lieu durant cette même session, notamment une concélébration de tous les Orientaux de rite byzantiu, le 13 novembre, et une encore avec le pape, le dernier jour, 21 novembre.

2. Sur les observateurs en la III[e] session, voir plus loin, p. 558.

Cette IIIe session fut dense. Elle avait été prévue pour être plus dense encore, puisque les 13 schémas restants devaient y être votés et promulgués. A cette fin, ceux qui n'avaient pas encore été discutés commencèrent par l'être à un rythme presque trop rapide. De fait, il fallut ralentir ce rythme au bout de quelques semaines, et une quatrième session fut heureusement décidée. Bilan : Des 13 schémas, trois seulement furent terminés, votés et promulgués. Les autres qui, sauf « la Liberté religieuse », intéressent moins directement notre secteur et seront repris dans la session suivante, ne seront pas touchés dans la présente chronique. Sans doute aurons-nous l'occasion d'y revenir plus tard. La matière accumulée en cette session est telle et si variée qu'on ne peut l'appréhender en une seule fois. Prenons ce qui n'est plus en chantier, et bornons-nous à introduire ici le *De Ecclesia*, le *De Œcumenismo* et le *De Ecclesiis orientalibus*. Dans un prochain fascicule, chacun de ces textes du reste sera repris d'une manière plus développée [1].

Le « De Ecclesia ».

La Constitution *De Ecclesia* veut compléter sans doute Vatican I. Elle le fait non seulement en cherchant à équilibrer, au point de vue hiérarchique, la définition concernant le Pontife romain par un long chapitre spécialement consacré aux évêques, mais encore par des notions beaucoup plus profondes et plus théologiques sur la nature de l'Église. Même si elle n'épuise pas son sujet, cette Constitution le renouvelle. Elle servira désormais de base à tous les exposés sur l'Église. Comprenant une soixantaine de pages, elle trace en huit chapitres un ensemble doctrinal considérable, fruit des approfondissements dogmatiques commencés déjà par les grands ecclésiologues du XIXe siècle,

1. Voici les autres : *De Divina Revelatione, De Pastorali Episcoporum munere in Ecclesia, De Missionibus, De Religiosis, De Sacerdotibus, De Apostolatu laicorum, De Institutione sacerdotali, De Scholis catholicis, De Ecclesia praesenti in mundo hodierno, De Matrimonio* (voté), plus les chapitres sur la *Liberté religieuse* et sur les *Religions non-chrétiennes*, détachées du *De Œcumenismo*.

et élaborés encore davantage au cours des cinquante dernières années. Mais son style compact et lourd en rend la lecture difficile et rébarbative.

La formule suivant laquelle on expliquait jadis la nature de l'Église aux fidèles — à savoir les quatre notes traditionnelles « une, sainte, catholique et apostolique » pourtant bien anciennes, — avait perdu de sa force par l'usage qu'en avait fait une apologétique désuète. Dans le nouveau *De Ecclesia*, l'Église est présentée d'une manière essentiellement dynamique, en marche vers son terme. Elle est vue dans la ligne de l'histoire du salut, suivant les grandes images qu'en donne l'Écriture. On a voulu substituer, à une conception trop juridique de l'Église, celle de « communion » *(koinonia)* entre les Églises locales, fondée sur les réalités de la vie sacramentelle. Le rôle des différents ordres, depuis l'Épiscopat, dont la sacramentalité et le caractère collégial sont bien établis, jusqu'au laïcat, conçu comme un rang actif dans l'Église participant au sacerdoce universel, sont remis en bonne place. Le diaconat est rétabli dans son ancienne fonction hiérarchique stable. L'appel de tous à la sainteté, non réservée à quelques uns, est vigoureusement mis en lumière. Le rôle des grands groupements d'Églises, amorcés déjà dès l'époque apostolique, et dont l'Orient a gardé la substance, est présenté comme pierre d'attente d'un renouvellement de structure. Une vision eschatologique du mystère ecclésial dans l'espérance du retour du Christ est esquissée. La Vierge est rattachée à l'Église, dont elle est le type le plus magnifique célébré par les anciens Pères. Bref, c'est un rajeunissement complet de la doctrine de l'Église, une réponse qu'elle se donne aux problèmes qui la concernent, en remontant à la moëlle des Écritures, de la patristique, et à une tradition plongeant dans les sources.

On pourrait souhaiter cependant, et ce n'est pas défendu de le faire puisque cette Constitution ne veut pas être un cran d'arrêt, que l'intérêt envers les Églises orientales qui restent séparées de nous et envers leurs structures légitimes soit intensifié encore dans les perspectives qui seront le fruit de cette Constitution, qu'on fixe davantage l'attention sur les Églises locales et qu'une certaine obsession de la papauté, encore présente dans le texte, diminue dans la conscience catholique. Un proverbe chinois

dit : « Le meilleur des régimes est celui où l'on ne se rend pas compte de la présence du chef ».

En raison de l'évolution qui s'est opérée dans l'Église occidentale depuis un assez grand nombre de siècles, la grosse question à débattre, celle qui était au fond le point névralgique du Concile, était la collégialité épiscopale. Elle avait été presque totalement oubliée dans l'Église. Pour lui rendre sa vraie place, il fallut vaincre beaucoup de résistances, car elle contredisait la pratique courante de la jurisprudence ecclésiastique. Une minorité de plus en plus faible mais de plus en plus agissante lui fit une opposition tenace, croyant y voir une atteinte portée au dogme de Vatican I. Après que la Constitution eut été agréée par les votes chapitre par chapitre, le chapitre III (qui avait été voté en 39 tranches) sur la hiérarchie, contenant la doctrine de la collégialité, fut l'objet d'une mesure d'exception, destinée sans doute à faire baisser le nombre des opposants pour le vote final, pour lequel le pape voulait une quasi-unanimité. Le 16 novembre, quelques jours avant la promulgation, une note du Secrétaire général venant de plus haut mais munie de sa seule signature, fut lue dans l'Assemblée. Cette note reprenait avec une insistance pointilleuse les formules qui réglaient dans le texte les relations du pape avec l'épiscopat [1]. Devant le pape,

1. En substance : les évêques succèdent collégialement aux apôtres *pari ratione* ; leur fonction essentielle dérive de la consécration épiscopale ; la collégialité existe d'une manière habituelle permanente même en dehors du Concile, quoiqu'elle puisse ne s'exercer que par intervalle. — Il semble que durant les discussions qui eurent lieu à ce sujet le 12 novembre, trois membres de la commission théologique rejetèrent un texte moins bon et réussirent à faire adopter celui-là, dans lequel rien n'est inséré qui ne se trouve déjà dans la Constitution. Ce fut la manière de la présenter au Concile qui a été incriminée.

Relevons ici cette remarque judicieuse d'un théologien parue dans le journal *L'Orient* de Beyrouth (23 nov. 1964), concernant la note lue par le Secrétaire : « *La note n'est pas un texte conciliaire.* Le maximum que l'on puisse en dire est donc qu'elle contient une interprétation autorisée du chapitre III, en ce qui concerne la collégialité. Mais cette interprétation ne peut être exclusive d'autres interprétations. Son but était de rassurer la minorité, qui craignait pour le primat. De là on peut conclure deux choses : d'abord que cette note représente le minimum de doctrine de la collégialité que l'on a voulu *imposer*. Il suffit d'accepter ce minimum pour n'être pas en désaccord avec le texte. Il s'ensuit que si l'on n'a pas

en la séance de clôture, cinq Pères seulement votèrent *non placet*, contre 2151. La note fut cependant interprétée par la majorité comme une mesure de méfiance à son endroit, en même temps que comme une concession faite, sous forme de précaution, à la minorité. On a relevé qu'à Vatican I la minorité avait été traitée avec moins d'égards [1].

La Constitution sur l'Église, et spécialement le chapitre sur la collégialité trouvera surtout son application concrète dans l'exercice des conférences épiscopales, dont le schéma *De Episcoporum munere* a tenté une mise au point. Les discussions qui ont eu lieu sur ce schéma du 18 au 28 septembre, ont demandé des améliorations considérables, dont la présente session n'est pas encore venue à bout. Mais les principes généraux ayant été maintenant promulgués, on pourra sur ce terrain s'avancer désormais avec plus de sécurité. Et ici, ce sera en très grande partie des évêques eux-mêmes et de leur courage que dépendra ensuite l'efficacité du Concile.

Le « De Œcumenismo ».

Un premier *De Œcumenismo* avait été inséré dans le projet du *De Ecclesia* de la Commission théologique pré-conciliaire, lequel fut présenté en la Ire session. De son côté, la Commission pré-conciliaire pour les Églises orientales avait, vers la même époque, élaboré un décret *De Ecclesiae Unitate : Ut omnes unum sint.* Le Secrétariat pour l'unité élevé au rang de commission par

voulu imposer plus que ce minimum, on n'a pas voulu pour autant exclure d'autres interprétations qui donnent un sens plus large à la collégialité. On ne peut condamner ceux qui ne veulent pas plus que ce minimum, on ne peut condamner non plus ceux qui voient des développements plus amples de la collégialité dans l'Église ».

1. La raison de cette différence est sans aucun doute que certains prélats de la minorité occupaient cette fois-ci des postes-clés, et que leur influence sur le pape était en perpétuel exercice, la crise déclenchée par le Concile s'étant manifestée le plus dans les milieux de la Curie romaine. A Vatican I, « à partir d'un certain moment, la minorité opposée à la définition ne put se faire entendre, ni de la majorité, ni de Pie IX, auquel elle s'adressa en une dernière instance » (*R. Laurentin*, cité dans I.C.I., 1er déc. 1964, p. 10).

Jean XXIII durant cette même première session, fut aussi engagé sur la voie d'une rédaction d'un *De Œcumenismo.* Il devait reprendre en les refondant les données antérieures et leur donner une forme nouvelle [1]. Ce schéma, préparé avec beaucoup de diligence, passa lui-même par différentes étapes et la rédaction qui fut discutée au Concile fut jugée, par une forte majorité, conforme aux besoins du temps et à l'évolution des idées, sans nuire aux vérités de la foi. L'unité chrétienne est désirée par tous aujourd'hui, et l'Église catholique qui a déclaré ce mouvement « de l'Esprit Saint », doit le promouvoir en toute loyauté.

Le changement de titre du 1er chapitre « Principes catholiques de l'œcuménisme », au lieu de l'ancien « Principes d'un œcuménisme catholique », est très caractéristique. Il signifie en effet qu'il n'y a pas un œcuménisme particulier, mais que l'Église catholique entend apporter sa contribution propre au grand mouvement contemporain. Un bien commun à tous a subi de part et d'autre des enrichissements, à la recherche desquels nous devons nous ouvrir. Une notion très importante, qui court tout le long du document, est celle de « pleine communion » marquant l'unité définitive, qui suppose, à des degrés divers, une certaine communauté de biens entre les Églises encore disjointes.

Cette nouvelle attitude est de nature à engager la pastorale dans des positions différentes de celles de jadis. En conséquence, après avoir énoncé les principes (chap. I), le schéma parle des moyens pratiques de les appliquer : conversion de vie, prière, information, initiation du clergé et des fidèles, dialogues et contacts (chap. II). Un dernier chapitre considère; 1° les Églises orientales qui ne sont pas en communion totale avec nous et détermine les normes qui doivent guider le rapprochement avec elles, normes qui sont très différentes de l'ancienne manière, et permettent de discerner sainement tout ce que nous avons en commun ; 2° les « Églises ou communautés ecclésiales » séparées

1. Depuis que le *De Œcumenismo* a été amputé de ses deux appendices, (Religions non-chrétiennes et Liberté religieuse) il ne comprend plus que trois chapitres. Le chapitre sur les religions non-chrétiennes, qui s'est amplifié pour ne pas être trop concentré sur les juifs, a déclenché, on le sait, un regain d'antisémitisme dans les pays arabes.

en Occident, en se mettant au même point de vue, mais avec les réserves que les conséquences de la Réforme nous imposent.

Après avoir bénéficié d'une évolution très pacifique et obtenu une majorité écrasante dans les votes [1], ce schéma fut tout à coup vers la fin, l'objet d'un assaut inattendu, dont il restera quelque chose. Le responsable du schéma, le Cardinal Bea, jouissait et jouit toujours dans le Concile du plus haut prestige, en raison de son intégrité d'abord, puis du tact qu'il manifesta envers les observateurs. Mais ce prestige devait subir une épreuve. Le schéma *De Œcumenismo* ayant été accepté en toute sécurité aux derniers votes partiels après les amendements le 14 novembre, plusieurs jours se passèrent avant le vote conclusif : c'était déjà anormal. Le jeudi 19 seulement, les Pères reçurent une note polycopiée — c'est la première fois que cela arrivait — communiquée par le Secrétaire général et ainsi conçue : « En plus des amendements déjà faits (au schéma) d'après les *modi* communiqués par les Pères (et qui avaient été imprimés dans le texte voté), les amendements suivants ont été introduits pour une plus grande clarté du texte par le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, qui a reçu à cette fin des suggestions bienveillantes de l'autorité ». Suivaient alors 19 amendements dont un surtout attira l'attention (le 18e), et que voici : Au lieu de « Sous la mouvance de l'Esprit-Saint, ils *(les protestants)* trouvent dans les Saintes Écritures Dieu leur parlant dans le Christ annoncé par les prophètes, Verbe de Dieu incarné pour nous », on crut comprendre : « Invoquant l'Esprit-Saint, ils cherchent Dieu comme si *(quasi)* le Christ, annoncé par les prophètes, Verbe de Dieu incarné pour nous, leur parlait dans les Saintes Écritures ». La raison qui était donnée dans les premiers *modi* concernant cette modification alors rejetée, était que la doctrine des réformateurs sur l'inspiration personnelle semblait approuvée dans cette phrase, ce qui rend le magistère de l'Église superflu. Il fallut sacrifier à cette vieille manière de voir, d'une époque bien antérieure à celle du dialogue et les Pères durent accomplir le vote avec ces nouvelles additions. La plu-

1. Voir plus loin, p. 561, le discours du Cardinal Bea aux observateurs, où le résultat de ces votes est commenté avec un grand optimisme.

part s'y résignèrent, plutôt que de risquer de voir le schéma retiré, mais ce fut évidemment sans enthousiasme. Il y eut encore, le 21, en présence du pape, 11 votes négatifs. Ce fut là une des heures les plus pénibles de la session.

Le changement avait été immédiatement ressenti comme une indélicatesse grave par nos frères protestants, observateurs au Concile. On ne pouvait davantage les atteindre dans leur profondeur religieuse, et ils ne se firent pas faute de le dire.Peut-être une consultation très brève auprès de l'un d'eux aurait-elle suffit à tout arranger, car il y a avait bien des manières de corriger la phrase incriminée [1]. Mais on a su après qu'un nombre beaucoup plus considérable de *modi* avaient été ainsi présentés au pape et que le Cardinal Bea aidé de Mgr Willebrands n'avaient eu que 90 minutes pour examiner ces corrections, dont ils étaient arrivés du reste à élaguer la plus grande partie. C'était le 18 novembre, un an jour pour jour après le premier débat sur l'œcuménisme au Concile.

Cette intervention douloureuse, visant directement un des plus hauts prélats de l'Église, — tout membre du Saint-Office qu'il soit récemment devenu, — et jouissant d'autre part d'une grande autorité, a profondément attristé le grand nombre de Pères favorables au schéma. Ces « coups de crayon rouge » marqués dans son texte, comme un journaliste allemand l'a si bien dit [2] ont été certes pour le Cardinal Bea un rude coup.

1. Un peu de baume est venu adoucir la plaie lorsque, trois semaines plus tard, la traduction française officielle du Secrétariat pour l'Unité vint donner le vrai sens du texte, en faisant du *quasi* l'équivalent d'un *tanquam*, ce qui donnait : « C'est dans les Écritures mêmes qu'ils cherchent Dieu comme celui qui leur parle par le Christ qu'avaient annoncé les prophètes... ». Comme la note dactylographiée le remarquait, les nouvelles corrections viennent du Secrétariat pour l'Unité. Le commentaire qu'en donne le Secrétariat fait donc autorité, puisqu'il est censé comprendre mieux que personne les amendements qu'il a pris à son compte. On ne pourra plus lui objecter rien de valable. A noter que la version française du Secrétariat donnée par la *Documentation catholique* du 6 décembre (p. 1615) comporte une erreur qui a été corrigée ensuite dans les autres publications : Au début, les mots *Unitatis redintegratio* ont été traduits par « retour à l'uuité ». Il faut lire : « la restauration de l'Unité ». C'est la version que porte le texte qui nous a été envoyé directement par le Secrétariat.

s. O. ROEGELE, *Der Rotstift des Papstes*, dans *Rheinischer Merkur* du 27 nov. 1964, p. 1. Il semble que des évêques allemands aient essayé

Ces incidents qui ont été rapportés par la presse sont connus du grand public et seront certainement commentés longuement par ceux qui feront l'histoire de la IIIe session. De même qu'on a réussi aujourd'hui, grâce à la critique des textes, à redresser un certain nombre de faits de l'histoire de l'Église ancienne, ainsi et *a fortiori* la critique immédiate appliquée ne manquera pas d'apporter beaucoup de lumière sur les incidents qui se sont produits au cours de ces derniers mois, et sur leur influence sur les décrets, aidant ainsi à leur interprétation.

Le schéma « De Ecclesiis orientalibus catholicis ».

Le premier canevas de ce schéma avait été rejeté par les Pères en la 1re session [1]. Ceux-ci avaient demandé qu'il soit refondu en collaboration avec le Secrétariat pour l'unité. Les deux présidents, le Cardinal Cicognani et le Cardinal Bea s'étaient mis d'accord sur une formule qui traitait le schéma refusé avec une telle révérence, que la Commission orientale put l'interpréter non comme un rejet pur et simple, mais comme une approbation substantielle avec demandes de retouches. Cette équivoque ne fut jamais entièrement dissipée, et ne permit pas à une commission mixte de faire avantageusement le travail demandé.

En raison d'un certain manque d'accord avec les principes posés à propos de l'œcuménisme, beaucoup d'oppositions se manifestèrent contre le schéma sur les Églises orientales dans cette IIIe session, et des difficultés surgirent. Plusieurs, notamment les évêques de l'Église melkite, en subirent un contrecoup fâcheux, dû non seulement à un affollement passager concernant le sort incertain du schéma avant le vote, mais aussi à un

de faire arrêter la promulgation du schéma tel quel, spéculant sur une amélioration possible pour la prochaine session, mais qu'ils seraient arrivés trop tard. La lutte s'engagea même autour de l'impression typographique de ce schéma, et un membre du Secrétariat pour l'unité dut monter la garde auprès des presses durant la nuit qui précéda sa présentation au Concile. On a relevé du reste que, contrairement à ce qui a été imprimé sur le texte définitif du *De Ecclesia* promulgué, la mention de la promulgation prochaine le 21 novembre, au Concile, du *De Œcumenismo* ne figure pas à la dite place.

1. Cf. *Irénikon* 35 (1962), p. 530.

manque de netteté dans les positions prises. Le Patriarche Maximos fit une déclaration très œcuménique, qui fut interprétée par les Pères comme une désapprobation du schéma, alors que plusieurs de ses évêques semblaient parler en sens contraire. D'autres incidents qu'il serait trop compliqué de rapporter ont fait que, au moment du vote, un très grand nombre d'évêques latins, ne sachant plus que faire, votèrent les uns pour, les autres contre, sans argument valable. Le schéma passa tout de même, mais avec un nombre inquiétant de *modi*. Ce texte traîne avec lui tout un arriéré de mesures conformes au prosélytisme des temps passés. Cependant, il ne s'agit souvent que de nécessités pastorales de l'heure, qu'on ne peut rejeter en un jour, et sur lesquelles du reste plusieurs évêques orientaux se sont montrés depuis quelques années, œcuméniquement très ouverts.

Il faut noter en tous cas que les derniers *modi* ont apporté une amélioration considérable au texte. Une conclusion entièrement nouvelle fut ajoutée dans laquelle il est expressément déclaré que toutes les dispositions juridiques qui sont contenues dans le schéma sont provisoires, qu'elles ne valent que pour les conditions présentes, — à savoir le temps de notre séparation ecclésiastique — jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées « *convenient ad plenitudinem communionis* ». Dans la question des patriarches, les droits imprescriptibles appelés « *jura et privilegia* » sont déclarés « ceux qui ont été en vigueur au temps où l'Orient et l'Occident étaient unis », c'est-à-dire où la condition de l'Église était double : orientale et occidentale, et où jamais la pensée ne serait venue à l'un d'oublier l'autre [1]. Il est vrai qu'on prévoit une adaptation du régime patriarcal aux temps modernes, — il n'y a pas de précisions — mais cela ne se réfère pas nécessairement à l'immédiat. Il faut quand même souhaiter qu'on ne vienne pas un jour retirer ce qui aura été reconnu ici.

Certaines clauses d'approbation de régimes très anciens, de reconnaissance des ordinations etc. ne choqueront que si l'on

1. Il est remarquable que parmi les canons qui se réfèrent à la nomenclature des anciens patriarcats et à leur hiérarchie, figure le 28e canon de Chalcédoine (note 8).

sait combien le clergé latin s'est quelquefois montré peu compréhensif à cet égard [1]. Ce sont des lois qui veulent réagir contre les mauvais effets de l'ignorance.

Plusieurs points ont été laborieusement acquis : la validité des mariages mixtes contractés devant un prêtre orthodoxe, la possibilité de la *communicatio in sacris* entre fidèles de diverses Églises, à la condition (ajoutée sur le dernier texte) que la hiérarchie non-catholique dans les cas où la question se poserait, n'y voie pas d'obstacle.

Le point noir est l'encouragement fait aux Églises uniates pour leur développement et leur prospérité *(ut floreant et novo robore apostolico concreditum sibi munus absolvant)*. Il était difficile de dire le contraire, il faut le reconnaître, et de décourager ceux à qui on s'adresse dans un document officiel. Les lois concernant les modalités du passage des non-catholiques aux rites orientaux (nous n'aimons pas non plus l'insistance qu'on a voulu mettre aux dernières retouches à se servir du terme « rite » pour désigner une Église), laissent percer aussi une teinte prosélytisante. D'autre part, il faut savoir les difficultés ressortissant aux nombreux problèmes qui se posent dans ces pays pour comprendre qu'une législation sur ce point était nécessaire. Au demeurant (toujours dans la dernière formulation du texte), on se réfère, pour ce qui est de la pastorale générale, à ce qui a été dit dans le *De Œcumenismo*. Et ceci est d'un très grand poids.

Néanmoins, on ne peut pas dire que le schéma soit excellent [2]. Une certaine opposition continua de se maintenir jusqu'au bout, pour les raisons qui ont été relevées, et peut-être pour d'autres encore, notamment la réluctance de certains évêques dans la question du passage au rite. Devant le pape, lors de la promulgation, il y eut encore 39 *non placet*. Les évêques maronites s'étaient montrés très adversaires.

1. Que dirait-on, fit remarquer un jour dans une intervention le Patriarche Maximos, si, renversant la première phrase du *De Ecclesiis orientalibus* on lisait : « L'Église catholique a toujours eu en très grande estime les institutions, les rites, les traditions ecclésiastiques et la discipline de l'Église d'*Occident* » ? Qu'est-ce donc que l'« Orient » par rapport à cette « Église catholique » ?

2. Voir plus haut, p. 501, les allusions qui y ont été faites en la III[e] conférence panorthodoxe de Rhodes.

En somme, tous les schémas promulgués, eurent, en raison de l'unanimité voulue bon gré mal gré, une parturition plutôt difficile.

La liberté religieuse.

Il nous faut dire un mot de deux points qui ont ou ont eu des attaches spéciales soit avec le *De Œcumenismo*, soit avec le *De Ecclesia*. Nous en parlons surtout parce qu'ils ont, à la fin de la session, amené des surprises. Il s'agit du chapitre sur « La Liberté religieuse », jadis rattaché comme appendice à l'œcuménisme, et du titre de « Marie, Mère de l'Église » proclamé par le pape. On pourrait y ajouter aussi le chapitre sur les juifs, qui a passé par beaucoup de vicissitudes et d'incidents, mais nous bornerons aux deux premiers.

Le chapitre sur la liberté religieuse est certes un des plus délicats de tous. Sa doctrine, tenant compte de l'évolution des « droits de l'homme », fait un singulier contraste avec le syllabus de Pie IX, auquel une certaine école est encore attachée. Elle est de plus liée à des conditions politiques et diplomatiques difficiles, comme les relations entre l'Église et l'État, les concordats, qui sont un des soucis majeurs du Saint-Siège, ainsi qu'à des réalités historiques dépassées, comme les États pontificaux, mais dont certains restes demeurent encore. Ce chapitre avait fait l'objet d'une étude en fin de IIe session, et le Cardinal Bea avait promis qu'il serait mené à son terme en la session de 1964. Le projet fut en effet présenté fin septembre à l'Assemblée, mais il ne satisfit pas tout le monde. Bien que la majorité soit d'accord sur sa direction générale, on le jugeait trop peu scripturaire, trop peu « conciliaire », incomplet. On allait donc le remanier. Il fut tout d'abord l'objet d'une attaque dissimulée de la minorité vers le 10 octobre, attaque qui eut comme effet de faire sortir le Concile d'une sorte de torpeur où il s'enlisait. Nous n'allons pas répéter les détails de l'incident, qui ont été relatés longuement par la presse [1]. Qu'il nous suffise de dire que le texte

1. Le meilleur exposé de cet incident est celui qu'en a fait R. Rouquette dans *Études* du 1er décembre 1964, p. 715 sv.

du chapitre, considérablement revu et corrigé, était prêt à être présenté au vote final au cours de la dernière semaine. Certains Pères, environ 200 de la minorité, trouvèrent qu'en raison des modifications profondes qui y avaient été introduites, ce chapitre devait de nouveau être discuté, et qu'il fallait par conséquent le remettre à la session prochaine, la présente étant sur le point de finir (on était le 18 novembre). Comme beaucoup en désiraient la promulgation promise pour satisfaire aux exigences de leurs fidèles qui l'attendaient instamment, on annonça que la demande de la minorité — dont les raisons étaient peut-être valables — serait portée au vote le lendemain. Or ce jour-là, il fut déclaré par le conseil de Présidence, consulté à la hâte durant la séance, qu'aucun vote n'aurait lieu ; tout serait simplement remis. Ce fut un tumulte dans l'Assemblée [1], et des protestations véhémentes furent portées aussitôt par trois Cardinaux auprès du pape, lequel le lendemain fit savoir au Concile qu'il maintenait la décision des Présidents.

Les choses furent arrangées tant bien que mal le jour suivant par l'habileté du Secrétaire, et Paul VI déclara dans son discours final que c'était uniquement par manque de temps que cette mesure avait été prise. Beaucoup de Pères avaient cru y voir une attaque de la minorité anticollégialiste. De fait, c'est surtout cet incident qui a été relevé par la presse comme le grand drame de la fin de la session. Comme rien n'a été voté, il suffira d'un peu de patience. Les Pères sont invités à envoyer leurs remarques avant la fin de janvier. Reste en tout cas qu'une faute a été commise : annoncer un vote à une assemblée qui l'attendait impatiemment, et le lendemain revenir sur la décision.

Le titre « Maria, Mater Ecclesiae ».

On sait que beaucoup d'évêques à l'annonce du Concile, avaient demandé que celui-ci comporte une définition mariale.

1. C'est alors que dans une relation mémorable, Mgr De Smedt, évêque de Bruges, exposa le thème de la liberté religieuse dont il était le rapporteur, « texte, dit-il, que nous ne présentons pas aux votes ». Des interruptions nombreuses d'applaudissements, qui, à la fin, durèrent quatre minutes, servirent d'approbation.

Il fut toujours dit que ce Concile n'entendait rien définir. Pour remédier à cette déception, fut inséré en seconde session, sans pourtant que l'Assemblée n'ait été consultée, le titre de « Mère de l'Église » au chapitre sur la Vierge, afin que, par ce titre, un nouvel acte de dévotion mariale durable soit acquis. Ce titre fut discuté et non admis par la commission théologique. Au cours de la séance solennelle de clôture, après avoir promulgué la Constitution *De Ecclesia* et les deux Décrets, le pape annonça qu'il proclamait « Marie très sainte Mère de l'Église, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des pasteurs ». Cette déclaration étonna un assez grand nombre de Pères, — bien qu'elle eût été annoncée depuis quelques jours — surtout en vertu du contraste qu'elle faisait avec le Concile lui-même. Celui-ci, à savoir « pape et autres évêques réunis », c'est-à-dire la plus haute autorité qui soit dans l'Église — *suprema potestas* — s'était retenu de faire cette proclamation, respectant rigoureusement l'ancienne formule d'Ephèse, « Mère de Dieu », *Theotokos*, qui formait le titre du chapitre VIII du *De Ecclesia*, et qui restera la seule formule conciliaire sur laquelle Orientaux et Occidentaux sont d'accord depuis quinze siècles. Aussitôt après, le pape, seul et à un autre titre, mais non supérieur à celui du Concile avec lequel il s'était identifié, dépassa cette promulgation en une formule neuve. Certes, par là n'est introduite aucune définition nouvelle ; il s'agit d'un titre dévotieux, dont la forme verbale avait suggéré des réserves. On a voulu voir dans cet acte une distance prise vis-à-vis de la collégialité, ce qui semble étrange, puisque celle-ci venait d'être promulguée. Il s'agit toutefois d'un acte quelque peu déroutant, qui n'est finalement qu'une manifestation de piété mariale fait dans l'enceinte conciliaire. Il ne peut s'expliquer que par le désir de donner une demi-compensation à ceux qui, insatiables, n'avaient pu obtenir ce titre du Concile lui-même, et sans doute aussi par un sentiment de dévotion personnelle du Paul VI envers la Vierge. Ajouté à ce qui était arrivé les derniers jours concernant l'œcuménisme, cette déclaration finale fut jugée inquiétante par les protestants. « Un Pape déconcertant » écrivait « *Réforme* » : « magnifiant comme jamais la Vierge Marie après avoir

déclaré comme aucun de ses prédécesseurs ne l'avait fait, la totale Seigneurie de l'unique Médiateur »[1].

* * *

Quelques jours avant les crises de fin de Concile, le Professeur O. Cullmann, qui a pu assister à toutes les sessions et que nous savions avoir été peiné dans sa conscience de Réformé par les additions concernant l'œcuménisme, écrivait les lignes suivantes : « La plupart des textes définitifs ne sont pas satisfaisants. Mais même à travers ces textes de compromis, perce une nette volonté de renouveau qui est à la base même de leur élaboration et de la convocation de ce Concile. C'est seulement dans cette volonté que nous voyons le Saint-Esprit à l'œuvre »[2].

Sans doute pouvons-nous également placer l'œuvre du Saint-Esprit, que nous appelons dans la séquence de Pentecôte « *Père des pauvres, lumière des cœurs, bienveillant Consolateur, qui lave nos souillures, qui plie nos raideurs* », sur tous les plans de la vie conciliaire malgré l'élément humain qui s'insère dans tout. Mais il nous semble que la remarque du Professeur Cullmann reste vraie, même après les accrocs survenus à la fin. Ce Concile a réalisé une œuvre très grande de renouvellement dans l'Église. La collégialité, mise en pratique sera un énorme pas en avant. L'œcuménisme ne pourra malgré tout que prospérer : le mouvement est irréversible. Tout ce qui a été fait dans l'ordre du rapprochement continuera, non sans difficultés encore, mais avec assurance.

1. *Réforme*, 28 nov. 1964, p. 1. — Notons que le titre de Marie médiatrice demandé également par un certain nombre de Pères, a cependant été mentionné dans une énumération de titres *(Advocatae, Auxiliatricis, Adiutricis, Mediatricis)*, mais après que l'unique médiation du Christ avait été affirmée : « *Unicus est Mediatur noster secundum verba Apostoli : « Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro hominibus* » (*I Tim.* 2, 5-6). *Mariae autem maternum munus erga homines hanc Christi unicam mediationem nullo modo obscurat nec minuit...* » On se rappelle combien Jean XXIII, dont la dévotion à la Vierge était cependant bien connue, avait recommandé la discrétion dans le développement du culte marial, surtout en évitant les épithètes nouvelles peu fondées sur la tradition. Cette recommandation vaut toujours.

2. Cf. *SŒPI* du n° 43 (19 novembre 1964), p. 6.

Avec la Constitution sur la Liturgie promulguée l'an dernier, l'Église, pour reprendre une expression du Cardinal Lercaro dans le premier article de ce fascicule, nous a donné en trilogie — Liturgie, collégialité, œcuménisme — ce qu'elle avait de meilleur à nous dire sur elle-même, *ad intra*, en ce XXe siècle.

D. O. R.

Chronique religieuse.

Église catholique. — Ce qui regarde la III[e] session du Concile a été inséré dans l'article précédent.

Au cours de son voyage à Bombay, le pape Paul VI a tenu aux membres des religions chrétiennes non-catholiques un discours important et nuancé, dont voici le texte :

« Mes chers amis dans le Christ,

» Notre rencontre, aujourd'hui, est une occasion de joie et un événement important. Nous nous réjouissons du fait que notre pèlerinage à Bombay nous ait permis de saluer les représentants de tant d'Églises et de communautés chrétiennes de l'Inde. Nous nous réjouissons aussi de ce que notre rencontre se déroule dans une atmosphère de charité fraternelle, et de compréhension mutuelle, qui est un signe que l'Esprit-Saint a œuvré, d'une façon particulière, dans le cœur et les esprits de tous ceux qui portent le nom glorieux de Jésus-Christ.

» C'est avec joie que nous exprimons notre reconnaissance à Dieu des dons de l'Esprit, particulièrement en ces journées. Car, si les divisions qui existent entre chrétiens sont une cause d'affliction pour tous ceux qui désirent servir fidèlement leur Seigneur, le fait que tant d'initiatives aient déjà été prises pour réparer ces divisions est une source de joie et de consolation.

» L'Église catholique a, elle aussi, pris des initiatives en vue d'une réconciliation de tous les chrétiens dans l'unité de la seule et unique Église du Christ. Nous l'avons souligné dans un certain nombre de discours et de lettres. Plus récemment, nous l'avons solennellement réaffirmé dans le décret sur l'œcuménisme que, réuni avec les Pères de l'Église catholique rassemblés en Concile, nous avons promulgué à la session du deuxième Concile du Vatican, qui vient de prendre fin.

» Pourtant, les initiatives que nous prenons ne doivent pas l'être isolément. Nous espérons plutôt que nos efforts pourront

accompagner les vôtres, se mêler aux vôtres, de sorte, qu'ensemble, dans l'humilité, la charité et la compréhension mutuelle, nous puissions chercher les voies par lesquelles le désir du Christ « qu'ils soient un » soit, un jour, pleinement réalisé.

» Nous savons parfaitement que dans nos efforts tendant à abontir à un renouveau au sein de l'Église catholique et à un dialogue sincère avec ceux qui ne sont pas en pleine communion avec elle, nous devons rester fidèles à la vérité que nous avons reçue des Apôtres et des Pères de l'Église. La mission pastorale à laquelle Dieu nous a appelés l'exige particulièrement. Mais nous sommes aussi convaincus que la fidélité au Christ et à son Évangile, qui est la pierre de touche de toute activité œcuménique sincère, fera que Dieu, qui répondra toujours à ceux qui le servent avec amour, couronnera les efforts de chacun de nous, avec les bienfaits d'une véritable paix et d'une réconciliation entre les chrétiens, comme Il nous a réconciliés avec Lui par le sang de son Fils.

» C'est au nom de ce Fils divin que nous sommes venu en pèlerin au congrès eucharistique de Bombay. C'est au nom du même Seigneur Jésus-Christ que nous vous remercions, représentants des Églises et des communautés indiennes, d'être venus nous rendre visite. Nous adressons nos salutations à tous les vôtres et nous demandons que Dieu vous bénisse. Qu'il bénisse aussi les efforts de vous tous qui êtes ici pour étudier et travailler ensemble dans un esprit de compréhension fraternelle. Nous encourageons ces efforts et nous espérons qu'ils seront approfondis et élargis dans leurs perspectives et leurs résultats, confiant que celui qui est le Seigneur de l'Église la conduira à son accomplissement, pour lequel, dans le temps, il a donné son corps afin qu'elle se développe et croisse ».

Après l'audience à laquelle assistaient des membres de huit Églises (orthodoxe, anglicane et protestantes), le pape a récité le *Pater* avec tous, chacun dans sa langue.

URSS. — Le *Church Times* du 30 octobre publie un article assez substantiel sur la situation religieuse actuelle en Russie : Z. R. Prulovitch, *Spotlight on the Russian Church : Christians*

convinced they are not fighting a loosing Battle [1]. Les observations de l'auteur recoupent celles d'autres visiteurs [2], mais il les replace dans le cadre général des développements récents. « Il est clair que la lutte contre la religion n'est nullement morte. En réalité elle semble se poursuivre avec un but beaucoup plus déterminé et être bien mieux organisée qu'auparavant. Quelque encourageante et résolue que soit la résistance chrétienne, on ne peut nier que la propagande soit effective, bien que ne parvenant pas à détruire totalement ». Et l'auteur remarque en conclusion que « les dernières années ont vu une amélioration marquée du standard de vie en Russie, mais également un renforcement de la vie religieuse, une plus grande détermination des chrétiens à lutter jusqu'au bout et une conviction plus profonde qu'ils ne mènent nullement une bataille perdue » [3].

Le *Messager Orthodoxe* n° 26 (II, 1964) consacre par exception tout son numéro à des « Aperçus sur la vie intellectuelle et spirituelle en U.R.S.S. ». Il s'agit dans la première partie d'une série d'extraits d'œuvres d'écrivains qui n'ont jamais renié leur inspiration chrétienne, en particulier Pasternak et la grande poétesse Anna Achmatova, ainsi que des poèmes de la jeunesse nonconformiste. Dans la seconde, des témoignages de croyants dont certains apparaissent être dans la nuit [4].

Dans la séance du 23 juin, le St-Synode a nommé au siège de Novosibirsk et Barnaul l'archevêque d'Astrakhan et Enotaev,

1. Il s'agit d'un professeur orthodoxe résidant en Angleterre, qui a passé quinze jours en URSS avec un groupe d'enseignants et érudits.

2. Après bien d'autres, l'A. souligne la ferveur des assemblées au cours de très longs offices et leur amour du chant d'Église. Il note aussi le petit nombre de jeunes, point particulièrement grave. (Cfr. *C.E.N.*, 25 sept. Miss E. BLACKMAN, *Among the Clergy in Kiev*).

3. On signale tout récemment des destructions d'églises, en particulier le 15 juillet 1964, de la cathédrale de la Transfiguration à Moscou, où avait son trône le métropolite de Kruticy, Nicolas, et qui fut rasée pour permettre le percement d'uue bouche de métro. Déjà le 11 du même mois on avait fait sauter à la dynamite l'église Saint-Pierre et Saint-Paul à Moscou, également fermée au culte le 4 (*Russia cristiana ieri i oggi*, nov. 1964). Le séminaire de Luck a été fermé.

4. On notera également la traduction française de l'intéressante lettre ouverte à l'ancien prêtre P. DARMANSKY, excommunié par une décision publique du Saint-Synode le 30 décembre 1959.

PAUL (Golychev) [1]. Dans la même séance, a été désigné pour le siège d'Astrakhan et Enotaev un prêtre du diocèse de Moscou VLADIMIR Alexandrovič ZYRJANOV.

Né le 28 juillet 1924, il est entré après des études moyennes au séminaire de Moscou (1949-52), puis a ultérieurement poursuivi des études aux Académies de Léningrad et de Moscou jusqu'en 1957, puis exercé un ministère en divers lieux. Après avoir reçu l'archimandritat le 26 juin sous le nom de JONAS, il a été consacré à la Laure St-Serge, à Zagorsk, le 5 juillet par les métropolites de Kruticy, Pimen, Pallade de Rjazan et Kassimov, Mstislav de Vologda et Čerepovec, et Donat (Šegolev, résidant à la Laure) [2].

Le dimanche 14 juin et les jours suivants, se sont déroulées les JOURNÉES JUBILAIRES de la renaissance de l'ACADÉMIE et du SÉMINAIRE de Moscou (ZAGORSK) [3]. C'est en effet il y a vingt ans, le 16 juin 1944, que s'ouvrit à Moscou l'Institut de théologie, qui se transforma en 1946 en Académie et séminaire, lesquels furent transférés à Zagorsk (St-Serge) en 1948, dans les locaux qui, avant la Révolution, avaient abrité l'Académie depuis 1814. Le dimanche 14 juin eut lieu une liturgie solennelle et le 18 une séance solennelle dans la salle des actes, correspondant à celle de fin d'année, en présence de nombreux hôtes, et qui fut ouverte par le métropolite de Kruticy PIMEN. Le recteur de l'Académie, le professeur RUŽICKIJ (décédé le 17 novembre), prononça un discours sur la situation spirituelle actuelle de l'école [4].

1. Mgr Paul Golychev a fait ses études à l'Institut Saint-Serge à Paris. Rentré en URSS, il fut consacré en 1957 et détient son dernier siège depuis 1960.
2. *ŽMP* nº 8.
3. *ŽMP* nº 8. Nous reviendrons sur le 150e anniversaire.
4. Le même jour avait lieu, en préseuce du recteur Mgr Antoine, nommé récemment évêque vicaire d'Odessa (Belgorod sur le Dniestr) la séance de fin d'année du séminaire d'Odessa. Notons à ce propos que le 4 juin le patriarche Alexis y assista aux examens d'homilétique et constata que l'enseignement de cette discipline demeurait trop théorique ; ce qu'il tint à noter dans le livre des hôtes. — *ŽMP* nº 8 donne quelques discours prononcés au IIe congrès panchrétien de la Paix, à Prague, sur le thème «Mon alliance est une alliance de la vie et paix» (*Mal.* 2, 5) : brève allocution du métropolite Nikodim et long exposé du Prof. Borovoj « Problème de la coexistence comme alliance de vie et de paix », où ce dernier cite Jean XXIII, Congar, Mounier, Schutz, Bonhoeffer, J. Loew, Vati-

Alexandrie. — Le 21 juin le patriarche Christophoros a fêté à Kiphissia près d'Athènes le 25e anniversaire de son patriarcat. Au mois de septembre, quelques métropolites de son trône appuyés par le gouvernement grec ont fait des instances auprès du patriarche pour obtenir sa démission, mais ce fut sans succès ; les bruits d'une prochaine démission furent démentis (*P*, août ; *An*, octobre ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 536).

Allemagne. — Trois évêques évangéliques — EICHELE de Stuttgart, BENDER de Karlsruhe, HAUG de Freudenstadt — participèrent aux cérémonies d'ouverture du 80e KATHOLIKENTAG qui se tint à STUTTGART du 2 septembre au 6 [1]. L'évêque Eichele était l'hôte de l'Archevêque JAEGER de Paderborn. Du côté orthodoxe, on nota également la présence au Congrès du métropolite grec-orthodoxe pour l'Allemagne, Mgr POLYEUKTOS Finfinis et de l'Archimandrite Stylianos Kharkhianakis. — Le professeur Hubert JEDIN fut applaudi quand il proposa comme remède au manque de prêtres un diaconat permanent, solution qui devait être votée par la suite au Concile. Le Professeur H. FRIES, président de l'Institut œcuménique récemment fondé à l'Université de Munich, montra pourquoi il était erroné, non seulement du point de vue psychologique, mais même théologique, d'appeler les non-catholiques (il pensait sans doute aux luthériens) hérétiques. Une erreur, sans devenir simplement vérité, acquiert, avec le temps, une valeur positive dont l'individu vit comme croyant et non plus comme hérétique. Aussi l'unité de la chrétienté ne doit pas être conçue comme un retour mais comme une marche en avant [2].

can II. Quelques délégués du Congrès se rendirent ensuite en Esthonie, où ils visitèrent avec l'archevêque Alexis, le monastère des moniales de Piuchtica que l'on montre volontiers dans ces occasions (cf. *ŽMP* n° 9). — Le Prof. Uspenskij, de Léningrad, donne dans *ŽMP* n° 9 un rapport circonstancié sur les cérémonies d'Uppsala (cf. chronique *Irénikon* n° 3, p. 400). Il fut particulièrement impressionné par l'exécution magistrale d'un Magnificat d'H. Du Mont.

1. *Tablet*, 12 sept. ; *HK*, oct.
2. Trois concélébrations eurent lieu durant ce Congrès, selon des rites analogues à ceux qui font l'objet d'expériences en divers lieux, actuellement. A la messe de clôture du dimanche, l'Épître et l'Évangile furent chantés sur de nouvelles mélodies adaptées au texte allemand.

Le Dr. Bultmann a fêté le 20 août ses quatre-vingt ans.

Les journées luthériennes *(Lutherischer Tag)* qui se sont tenues cette année à Reutlingen (Wurtemberg), du 21 au 23 septembre, ont traité de la question : « Luthéranisme et Oecumène » [1]. Le Prof. Dahl, d'Oslo, s'est opposé à la thèse connue de Ernst Käsemann, de Tubingue [2], selon laquelle le Nouveau Testament ne cautionnerait pas l'unité de l'Église, mais la pluralité des Confessions. Selon l'exégète d'Oslo, il y a dans le Nouveau Testament une « unité relative » et la source de nos différences ne saurait se trouver que dans l'histoire de l'Église. Le prof. Kinder rappela qu'on ne peut, sans s'affronter à la théologie, réaliser l'unité, cette unité qui doit être rendue manifeste dans la foi confessée, et non dans une uniformité d'organisation [3]. C'est là la mission du luthéranisme. Le Prof. Dantinne (Vienne) se montra favorable à l'aventure que tente actuellement l'Église romaine, en cherchant à s'évader de sa captivité confessionnelle, et à surmonter le durcissement antiprotestant, mais il mit en garde contre l'identification de l'Église chrétienne avec l'Église de Rome — qui s'est, selon lui, encore récemment manifestée au Concile — et il a ici au moins partiellement raison [4].

Le Synode de l'Église évangélique de Hesse et Nassau, a élu l'Oberkirchenrat professeur Wolfgang Sucker comme président de cette Église et successeur du Dr. Martin Niemöller. — Le nombre des diacres attachés aux vingt institutions diaconales évangéliques est monté à 4.670, c'est-à-dire à 152 de plus que l'année précédente. D'autre part, 1.287 diacres se préparent à leur fonction (*Christ und Welt*, 6 novembre).

Le 30 septembre, le nombre des travailleurs grecs dans la

1. Cf. *Lutherische Monatshefte* 10 octobre.

2. Käsemann avait développé ce point de vue à Montréal, à la Conférence de Foi et Constitution.

3. La pluralité a été particulièrement soulignée au *Konvent* des Églises nordiques et allemandes qui venait de se tenir à Rattvik (10-21 septembre).

4. Au comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale, qui s'est tenu en septembre à Reykjavik (Islande), le Dr. Vilmos Vajta, observateur aux deux premières sessions de Vatican II, a été d'avis que les changements survenant dans l'Église catholique romaine rendaient nécessaire uue uouvelle appréciation des positions dogmatiques protestantes.

République Fédérale, y compris Berlin-Ouest, était monté à 154.832 dont 51.561 femmes, contre 296.104 italiens (41.244 femmes), 151.073 espagnols (42.914 femmes), et 85.172 turcs (8.045 femmes). Le chiffre total des ouvriers étrangers était 985.616. A la fin de l'année il aura dépassé le million (*ANBA*, 1964, nº 11, p. 577). Du côté allemand se manifeste une certaine préoccupation du sort moral de ces travailleurs qui ne sont guère intégrés dans la vie sociale du pays (cfr deux articles de Richard Kaufmann dans *Christliche Welt*, 6 novembre : *Gastarbeiter. Die Millionenarmee aus dem Süden. Von der Industrie benötigt, in der Bevölkerung isoliert* ; 13 novembre : *Arbeitsmarkt. Fremdenhass ? Der Gastarbeiter — ein gesellschaftliches Problem*).

Amérique. — La 61e CONVENTION générale de l'Église épiscopalienne des USA (synode législatif triennal), s'est tenue à St-LOUIS, Missouri, au *Kiel Auditorium*, du 11 au 23 octobre [1]. Au service d'ouverture à *Christ Church Cathedral*, le Rt. Rev. A. LICHTENBERGER, *Presiding Bishop*, a prononcé un sermon qui donnait à l'Assemblée sa note spirituelle. Le 17 octobre, le Dr. John Elbridge HINES, évêque du Texas depuis 1955, a été élu au 6e tour, par les délégués de la Convention, parmi les cinq noms présentés par le comité de nomination. Il a déclaré : « C'est pour moi une chose redoutable que d'entendre derrière moi les pas de grands évêques tels que Tucker, Sherrill et Lichtenberger ». Il succède directement à ce dernier, qui prend sa retraite pour raison de santé (atteint du mal de Parkinson). L'Assemblée a en outre pris un nombre assez considérable de décisions, parfois après un « *ping pong* législatif » entre les deux Chambres, des Évêques et des Députés. Le titre de l'Église demeure officiellement « *The Protestant Episcopal Church* ». La Chambre des évêques ayant voté par 79 voix contre 56 le rejet du vocable « protestant », la Chambre des Députés n'y a pas consenti. A la suite d'un compromis, le nom, mais seulement pour l'usage courant, sera : *The Episcopal Church.* Ainsi se termine de façon assez boîteuse un débat de plusieurs années.

1. La Convention comprend une chambre des Évêques (150 évêques diocésains, coadjuteurs, suffragants, et les évêques retraités) et une Chambre des Députés (678 Représentants, prêtres et laïcs).

La Chambre des Députés a repoussé l'admission des femmes comme députés à la Convention. L'Assemblée a cherché à honorer les engagements pris au Congrès pananglican de Toronto vis-à-vis de la Communion anglicane, en mettant des fonds à la disposition d'Églises moins favorisées *(Mutual Responsability and Interdependence)*. Des expériences pourront se faire, en matière liturgique, avec le matériel préparé par le *Standing Liturgical Committee*. Enfin pour mieux coordonner le travail œcuménique, les trois commissions existantes ont été fondues dans la *Joint Commission on Ecumenical Relations*. Quantité d'autres mesures ont été prises ou différées [1]. La Convention a tenu à envoyer un message de salutations très cordiales, adoptées par les deux Chambres, au Pape Paul VI qui a répondu par l'intermédiaire du Cardinal Bea [2].

Le grand Concile épiscopal de l'Église russe métropolitaine à propos de la *canonisation* du P. JEAN DE KRONSTADT (cfr ici p. 384) a déclaré que

« La canonisation des saints de n'importe quelle Église orthodoxe locale ne peut être accomplie que par cette Église elle-même et dans ce cas par l'Église russe. Cette Église, comme tous le savent, est maintenant liée dans l'Union soviétique et soumise à la persécution et à l'étouffement. A aucune partie hors-frontières de cette Église russe n'a été conféré le droit, en profitant de la captivité temporaire

1. L'évêque très libéral de Californie, le fameux Bishop PIKE, ayant récemment proposé, comme *aggiornamento* doctrinal, de supprimer la Trinité, — ce qui a entraîné une polémique — la convention a rédigé un texte rappelant les bases traditionnelles de la foi dans l'Église épiscopalienne.

2. Les trois observateurs catholiques invités par le Dr. Lichtenberger et mandatés par le Card. Ritter en consultation avec le Secrétariat romain, sont le Rév. Robert R. COERVERT C. M., vice-recteur de *Kenrick Seminary*, Saint-Louis ; Dom Columba CARY-ELWES, O. S. B., fondateur et prieur de *Saint-Louis Priory* ; et l'*attorney* de Saint-Louis, Carl GAERTNER. Un dîner œcuménique eut lieu le 14 octobre où prirent la parole le Dr. James MC CORD, président de *Princeton Theological Seminary* et le Rév. Père Paul C. REINERT S. J., président de l'Université Saint-Louis et représentant le Card. Ritter. Ce dernier, retenu à Rome par le Concile, n'a pu rendre visite à la Convention. — Notons également un *Evensong* célébré en commun, avec la permission du Card. Ritter, par Anglicans et Catholiques, le 15 octobre, à *Christ Church Cathedral*. Le sermon fut donné par Dom CARY-ELWES qui tira en quelque sorte les conséquences du *De Œcumenismo*. Cfr. *L. C.* 25 oct., 1er et 8 nov.

de l'Église Mère, de lui ravir sa dignité et de s'approprier le droit de canonisation des saints. Le droit d'une telle canonisation ne peut appartenir à l'Église américaine locale et encore moins à l'Église de la diaspora, une unité temporaire qui n'existait pas même au temps de la vie du juste Jean de Kronstadt » (*Vestnik russkogo studenčeskogo christianskogo dviženija*, 1964, n° 3, p. 67 s.)[1].

Le 17 octobre ont été INAUGURÉS, en présence de toute la hiérarchie russe métropolitaine, de l'archevêque grec IAKOVOS et du métropolite syrien Antony BASHIR, les nouveaux bâtiments du SÉMINAIRE St-VLADIMIR à Crestwood, N. Y. L'enseignement s'y fait en anglais ; il y a actuellement une cinquantaine de séminaristes dont 26 russes (d'origine), 5 syriens, 6 grecs, 4 serbes, un roumain, un albanais, un japonais, un ukrainien, 2 éthiopiens et un épiscopalien américain (*Solia*, 25 octobre).

Entre les deux archidiocèses syriens orthodoxes d'Amérique, celui de New-York et de toute l'Amérique du Nord (siège à BROOKLYN, N. Y.) dont le métropolite Antony BASHIR est titulaire, et celui de TOLEDO, Ohio et de ses dépendances en Amérique du Nord, dont Mgr Michael SHAHEEN fut nommé titulaire le 19 décembre 1961, il n'y a pas de communion. Ce dernier fut consacré évêque à Damas le 11 février 1962, avec la participation de Mgr Antony. Le point de litige est la question de dépendance ou de l'indépendance du diocèse de Toledo vis-à-vis de l'archidiocèse de New-York.

Originairement, le siège de Toledo, érigé en 1936 par le patriarcat orthodoxe d'Antioche, dépendait de fait du siège de New-York. Le 24 mai 1962, le Saint-Synode de Damas reconnut l'archidiocèse de Toledo comme indépendant, et son titulaire devint membre du Saint-Synode. Mgr Antony, absent de cette session, protesta contre cette décision. Le litige devint aigu en mai 1964. Le 14 de ce mois eut lieu à Damas une session du Conseil général mixte du patriarcat à laquelle les deux archevêques et les laïcs délégués de leurs éparchies prirent part et dans laquelle Mgr Antony protesta contre l'indépendance accordée au diocèse de Toledo. La question fut remise

1. La canonisation solennelle a eu lieu dans la cathédrale de New-York de l'Église russe hors frontière le 1er novembre (*Pravoslavnaja Rusj*, 28 oct.).

au Saint-Synode. Celui-ci se réunit le 19 et le 20 mai ; huit métropolites seulement y parurent parmi lesquels Mgr Shaheen, tandis que Mgr Antony et quatre autres métropolites se réunissaient à part à l'hôtel Sémiramis (à Doummar près de Damas). Parmi ces derniers, se trouvaient les métropolites Ignace de Hama, Paul de Tyr et Sidon et Photios de Bagdad. Ceux-ci intentèrent un procès contre le patriarche auprès du tribunal civil de Damas pour avoir présidé une session du Saint-Synode sans le quorum nécessaire (neuf sur seize). Dans la suite le patriarche refusa de prendre une sanction contre Mgr Antony et son groupe et le 22 mai le secrétaire du Conseil Général du patriarcat déclara que la réunion du 20 mai au patriarcat ne devait pas être considérée comme une session du Saint-Synode.

Les deux archidiocèses publient chacun un bulletin mensuel, celui de New-York *The Word*, depuis 1957, celui de Toledo *The Archdiocesan Messenger* depuis 1963. L'archidiocèse de New-York compte 80 églises et 26.000 membres actifs dans les paroisses ; celui de Toledo n'a qu'une quinzaine d'églises et de prêtres dont un vicaire général à San Pedro Sula, Honduras et un à Mexico City.

Lors de la 19e *Annual Convention* présidé par Mgr Antony Bashir à TORONTO du 25 au 30 août 1964, on a envisagé de ne garder que des relations purement spirituelles avec le patriarcat de Damas, sans dépendance administrative. « A cause de la grande différence dans le langage, les coutumes, le gouvernement et les besoins entre l'Amérique et les pays de l'Église-Mère (Syrie et Liban), il est impossible d'appliquer la constitution et les lois du patriarcat d'Antioche dans cet archidiocèse ». Le métropolite (en Amérique) commémorera le patriarche, on demandera sa bénédiction avec le saint-chrême et on continuera l'assistance financière à l'Église Mère. Le métropolite ainsi que ses auxiliaires, seraient élus en Amérique tandis que jusqu'ici leur élection se faisait à Damas. — Après les événements de Damas, Mgr BASHIR a visité Jérusalem, Alexandrie, le Caire et Istanbul. Il eut un entretien avec le patriarche Athénagoras au sujet de la formation d'un SAINT-SYNODE AMÉRICAIN, « rêve et vœu des évêques et fidèles américains ».

Le 1er juin Mgr BASHIR fut reçu en AUDIENCE PRIVÉE PAR

S.S. PAUL VI. Comme le pape lui demandait ce qu'il pouvait faire pour lui, le métropolite répondit :

« Trois choses ;

1° Votre bénédiction, pour moi et pour mon peuple en Amérique, et vos prières pour l'unité entre nos diverses Églises nationales en Amérique du Nord.

2° Encourager les chefs catholiques en Amérique à poursuivre leurs relations amicales avec les Orthodoxes et à confirmer les paroles et les discours pleins d'amabilité par des actes, comme l'échange d'autels et l'intercommunion de temps à autre, afin de manifester au monde entier que nous comprenons ce que nous disons quand en priant le *Notre Père*, nous nous tenons vraiment pour frères.

3° Toutes nos rencontres et les conciles pour la réunion, pendant les neuf siècles qui se sont écoulés n'ont pas abouti, parce que des deux côtés manquait un motif désintéressé : soit que l'Orient ait eu besoin de l'assistance matérielle de l'Occident, soit que l'Occident désirât dominer l'Orient. Cela arrive toujours quand le faible veut se rapprocher du fort. Que Votre Sainteté, veuille cette fois prendre soin que, elle, comme le chef le plus puissant, prenne l'initiative d'amorcer le rapprochement sans attendre que le frère plus faible s'humilie devant votre puissance. Cela effacera de fait toutes les traces des très malheureux événements qui nous ont séparés dans le passé ».

Le pape lui répondit qu'il se laisserait guider dans tous ses actes par le Saint-Esprit pour réaliser les rêves de tous pour l'unité dans le Christ. Puis le métropolite présenta sa suite au pape qui récita avec tous le *Pater* (*The Word*, septembre, octobre et novembre ; *The Archdiocesan Messenger*, juillet, août-septembre et octobre).

Mgr Shaheen écrit lui-même à propos de la situation de l'Orthodoxie en Amérique : « Au point de vue canonique, l'Orthodoxie en Amérique viole les canons sacrés de l'Église. Une multiplicité de juridictions (il y en a 21 avec 70 évêques) dans la même ville est strictement défendue par le droit canon. Un tel chaos contredit les principes fondamentaux de l'ecclésiologie orthodoxe. New-York seule a huit archevêques de la même foi qui portent le même titre » (*The Archdiocesan Messenger*, octobre).

D'autre part, *Solia*, 8 novembre, se plaint de l'absence d'un

organe exécutif pour les décisions de la *Standing Conference of Canonical Bishops*. Tous sont surchargés de travail dans leur propre juridiction et ne peuvent s'occuper effectivement des intérêts panorthodoxes américains.

Le 11 novembre, Mgr Ioann MAXIMOVIČ, archevêque de San Francisco, de l'Église russe « hors frontières », assisté de Mgr Teofil IONESCU a CONSACRÉ à San Francisco le P. Jean (EVGRAF) KOVALEVSKIJ évêque de Saint-Denis (siège : église de Saint-Irénée, 96, rue Auguste Blanqui, Paris 13ᵉ). Son groupe, après de longues négociations, a été admis par l'Église russe hors-frontières comme une unité autonome avec un statut spécial (sans doute semblable à celui du *Western Hemisphere Romanian Orthodox Missionary Episcopate of Canada* de Mgr Ionescu dont le siège se trouve à Detroit, Mich. [1]).

On annonce l'INAUGURATION d'un MONASTÈRE GREC dédié à la Transfiguration, sous la direction du R. P. Evsevios A. STEPHANOU, à Uniontown dans l'ancien John Brown Estate (*Solia*, 8 novembre). D'autre part, la moniale-princesse Ileana de Roumanie, la R. Mère EVDOXIA et la sœur MARIA Hambourg du monastère russe de Bussy-en-Othe (Yonne) préparent la fondation d'un monastère féminin de langue anglaise aux États-Unis ; en septembre elles ont fait une prospection pour trouver un endroit propice. La sœur Maria prépare également l'édition d'une traduction anglaise des livres liturgiques byzantins (*Solia*, 11 octobre).

Angleterre. — C'est le premier dimanche de l'Avent que

1. Cet évêché roumain a publié *Calendarul « Candela » 1964* in-8, 60 p., où l'on donne quelques renseignements sur l'ordination sacerdotale de l'écrivain roumain Constantin Virgil Gheorghiu qui eut lieu à Paris, lors de la fête de l'Ascension 1963, dans l'église orthodoxe roumaine. — *Calendarul Solia 1964*, édité par les soins de Mgr Valerian Trifa (The Romanian Orthodox Episcopate of America, in-8, 192 p.), présente une courte histoire de toutes les Églises orthodoxes et spécialement de celles de l'Amérique.

Pravoslavnaja Rusj, 28 août, donne une biographie de l'évêque bulgare Kiril Iončev (cf. *Chronique* p. 384 s. ; corrigez ainsi son nom) ; né à Panagjurišče le 26 février 1920, il devint en 1941 moine à Bačkovo et prêtre en 1943, étudia la théologie à Berne (1946-1950) et se rendit alors aux États-Unis où il devint bientôt curé des Bulgares à Toledo, Ohio.

dans l'Église catholique en Angleterre l'ANGLAIS a fait son apparition non seulement pour les lectures mais aussi pour l'ORDINAIRE DE LA MESSE (à l'exception du Kyrie et du canon). Dans la plupart des diocèses, cette mesure est obligatoire à toutes les messes non chantées des dimanches et fêtes [1]. Le *Tablet* du 5 septembre publie le texte officiel [2]. On notera avec satisfaction qu'il se rapproche considérablement, pour les parties communes, du texte du *Book of Common Prayer* anglican, dont il constitue comme une révision [3].

Les DIOCÈSES ANGLICANS continuent à donner les RÉPONSES des conférences ruridécanales, dont certaines sont peu favorables, au RAPPORT sur l'union avec les méthodistes. Des diocèses qui ont répondu en octobre et novembre, plusieurs sont très nettement en faveur, avec parfois des réserves, par exemple Coventry Sheffield, Bristol, St-Edmundsbury-Ipswich, Southwark ; par contre d'autres sont fortement divisés, avec même une majorité opposée : ainsi Chester, Carlisle, York et surtout Londres. On demande une révision des propositions et le point le plus délicat semble être le service de réconciliation, qui n'est pas désigné comme une ordination [4]. Un DÉBAT avait eu lieu le 4 novembre

1. Dans les deux diocèses de Westminster et de Brentwood, l'une de ces messes doit rester en latin. La correspondance des journaux catholiques montre en effet qu'un certain nombre de catholiques anglais voient avec déplaisir la disparition du latin. — Mais les expériences du 1er dimanche de l'Avent ont été très positives. *CH* parle d'« enthousiasme. »

2. Et également le texte américain, également assez proche du B. C. P. Le texte australien par contre qui suit des voies propres est, paraît-il, à peine grammatical.

3. Pour la mélodie des psaumes des offices en anglais les correspondants catholiques souhaitent du Gélineau, du grégorien, mais également, en grand nombre le chant anglican, *this glorious thunder*, comme dit l'un d'entre eux. Un certain nombre de dispositions de l'Instruction romaine entre déjà en vigueur au début de l'Avent. Ici, les anglais se montrent en avance sur le Continent.

4. Coventry : « en gros » 304 pour, 24 contre, mais majorité plutôt en faveur d'ordinations réciproques. Bristol : 273 pour, 50 contre (très opposés) ; Sheffield 75 % favorables ; Saint Edmundsbury : 99 % des chapitres ruti-décanaux en faveur. Notons qu'à Southwark une majorité de laïcs (158 c. 88) réclame des « clarifications ». — Chester : 57 % du clergé pour, 43 contre, opiuion généralement divisée ; Carlisle 2/3 du clergé et presque la 1/2 des laïcs non satisfaits ; York : en faveur d'un amendement du Chan. Cant, demandant de revoir le rapport, surtout le service

à la CHURCH ASSEMBLY. L'Archevêque de Cantorbéry défendit une motion qu'il avait lui même introduite et qui demandait que la Chambre des Laïcs puisse soumettre ses appréciations à la Commission mixte des Convocations, motion qui fut votée. Le Dr. RAMSEY avait parlé en faveur du rapport, notamment du service de réconciliation, et souligné que l'union n'affecterait pas d'autres aspects de l'unité chrétienne, notamment les relations avec l'Orthodoxie et que, sans cette union, rien ne se ferait nulle part. A la même occasion, le Chanoine E. KEMP fit allusion aux « hostilités réelles » qui persistent et se constitua le défenseur convaincu du rapport, dont il fut l'un des artisans [1].

PUSEY HOUSE, à Oxford vient de célébrer un DOUBLE ANNIVERSAIRE : les quatre-vingt ans de la fondation, lorsque le 9 octobre 1884 la première Eucharistie fut célébrée par l'évêque d'Oxford J. F. MACKARNESS, et le cinquantenaire de la consécration de la chapelle actuelle par le premier Principal de la maison, alors évêque d'Oxford, Ch. GORE, le 10 octobre 1914. Le 12 novembre dernier l'évêque d'Oxford, Dr. J. CARPENTER a célébré une *High Mass* à laquelle à prêché le *Warden* de *Keble College* Dr. Austin FARRER. On lira à ce sujet de la plume d'un des deux *librarians* actuels, A. M. ALLCHIN : *Double Anniversary at Pusey House, 80 Years of Witness in Oxford* [2]. — Le Dr. Alec VIDLER, Doyen de *King's College*, à Cambridge abandonne la direction de la Revue *Theology*, qu'il assumait depuis vingt-cinq ans. Il fit d'un périodique anglo-catholique un organe assez éclectique et aux articles parfois moins approfondis que par le passé. La S.P.C.K. a confié la succession à un chanoine de Westminster,

de réconciliation : clergé 184 contre 151 ; laïcs 152 contre 150. Londres « pas de mandat pour poursuivre avec les propositions telles qu'elles sont » (Dr. Stopford). — En fait 4 doyennés pour, 21 ont des hésitations, 3 contre.

1. Cf. *CT* 6 nov. On sait que les décisions doivent être prises en mai prochain par les Convocations. Selon le Dr. RAMSEY, l'opinion de la Chambre des Laïcs aiderait les Convocations dans leur décision qui sera « d'une immense importance ». Celle-ci prendra la forme d'un « oui », d'un « non » ou d'une demande de négociations ultérieures. Le Doyen de Carlisle, L. S. DU TOIT, se déclare pour le moment, plutôt en faveur de discussions au niveau diocésain.

2. Cf. *CT* 6 nov.

G. R. DUNSTAN. Le Dr. Vidler se prépare à une retraite qui surviendra en 1967. Dans l'*Éditorial* de décembre il prend congé de ses lecteurs en expliquant sa décision.

L'université de KEELE (Staffordshire) bénéficiera à partir de juin 1965 d'une église interconfessionnelle avec trois chapelles donnant sur un autel central, pour les anglicans, les *Free Churches* et les catholiques romains. Le ministre de l'Aviation britannique a donné son accord de principe pour l'érection d'une chapelle semblable à l'aéroport de Londres, destinée aux voyageurs et aux membres du *staff*.

Athos. — Le volume commémoratif pour le millénaire que la Faculté de théologie de Salonique avait décidé de publier et que notre revue avait annoncé, en 1962, p. 383, vient de paraître par les soins du professeur Panagiotis K. Christou [1]. Treize savants y ont collaboré, parmi lesquels nous voudrions citer ici : P. K. Christou, *La Sainte Montagne dans le passé et dans le présent* (p. 11-97), *Le premier et le dernier typikon de la Sainte Montagne* (textes du typikon de Jean Tsimiskès et de la Charte constitutionnelle : p. 101-149), I. Anastasiou, *La fameuse persécution des hagiorites par Michel VIII Paléologue et Jean Vekkos* (p. 207-257), K. D. Kalokyris, *Templa postbyzantins remarquables de la Sainte Montagne* (p. 313-345), G. I. Mantzaridis, *Présupposés et facteurs de la déification de l'homme d'après la doctrine de Grégoire Palamas* (p. 359-426), I. K. Kornarakis, *Éléments de psychologie neptique* (p. 427-489), A.-E. Tachiaos, *Les relations de la Russie avec la Sainte Montagne jusqu'au XIVe siècle* (p. 491-508), K. A. Gkaniatsas, *La végétation et la flore de la presqu'île de la Sainte Montagne* (p. 509-678), Chr. Moulopoulos, *La silviculture de la Sainte Montagne* (p. 679-706). L'étude de M. Gkaniatsas constitue l'étude la plus complète sur la botanique de l'Athos parue jusqu'à maintenant ; il énumère 1.471 plantes trouvées par lui ou par ses prédécesseurs sur la presqu'île. Ce volume très varié est orné de beaucoup de planches

1. *Ἀθωνικὴ πολιτεία. Ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἐπιμελείᾳ Παναγιώτου Κ. Χρήστου.* Salonique, 1963 ; in-8, 712 p.

se rapportant aux études des professeurs Christou, Kalokyris, Gkianatsas et Moulopoulos.

Signalons ici aussi le volume consacré par le professeur Ernst Benz à la description assez détaillée des fêtes athonites du millénaire [1]. Ayant visité l'Athos déjà en 1933, il a pu constater l'évolution qui s'y est faite et les problèmes urgents qui s'y posent et écouter l'avis de ses amis et collègues des universités d'Athènes et de Salonique sur ces questions.

Bulgarie. — La CRYPTE de la cathédrale Alexandre Nievsky, à Sofia, a été aménagée pour recevoir une exposition d'icones et d'œuvres d'art d'origine bulgare, datant du moyen âge et de la Renaissance [2]. D'autre part l'Église russe St-NICOLAS, édifiée en 1907 et contemporaine de la cathédrale, a fêté le cinquantenaire de sa consécration (24 novembre 1914) [3].

Ceylan. — Charles Harold de SOYSA, archidiacre anglican de Colombo depuis 1950, et observateur à la session de Vatican II, a été élu à l'unanimité par le conseil diocésain, évêque de COLOMBO, succédant ainsi au Rt Rev. A. R. Graham-Campbell qui se retire après avoir gouverné le diocèse pendant seize ans. Le nouvel évêque est le premier cingalais au siège de Colombo, et le troisième cingalais à accéder ainsi à l'épiscopat [4]. Agé de 56 ans, il a été consacré le 28 octobre.

Congo. — Un événement œcuménique significatif s'est produit récemment au Congo, qui marque l'établissement de relations nouvelles entre catholiques et protestants. L'UNIVERSITÉ protestante de STANLEYVILLE, récemment reconnue comme la troisième université congolaise, n'a pas pu ouvrir ses portes cette

1. Ernst BENZ, *Patriarchen und Einsiedler. Der tausendjährige Athos und die Zukunft der Ostkirche*. Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1964 ; in-8, 287 p., DM 19,80. Quelques assertions, comme p. ex. celle de la fondation d'un archevêché latin à Athènes pendant l'occupation italienne, devraient être corrigées.

2. *SŒPI*, 8 octobre.

3. *ŽMP* nº 9, pp. 44-49.

4. Les deux autres évêques anglicans cingalais sont le métropolite de la C.I.P.B.C. le Most Rev. L. DE MEL et son successeur au siège de Kurunagala le Rt. Rev. L. WICKREMESINGHE. Cf. lettre, dans *L. C.* 8 nov.

année, la région étant occupée par les rebelles. Le recteur de Lovanium, université catholique de Léopoldville, Mgr GILLON a mis les bâtiments de son Université à la disposition de l'université protestante provisoirement repliée. La séance d'ouverture commune aux deux universités a eu lieu le 27 octobre, marquée par une messe et un culte d'action de grâce. M. Moïse Tshombé était lui-même présent [1].

Constantinople — L'EXPULSION des sujets hellènes a encore continué au mois d'octobre. Certaines catégories de personnes, comme par exemple les membres du clergé et les étudiants des écoles supérieures, sont exemptés de la mesure. Chaque cas de Grecs se trouvant en Turquie est examiné par les organes de la sûreté turque *(Emniyet Müdürlugü)*. Le patriarche Athénagoras, lors de ses déplacements fréquents entre le Phanar et l'île de Chalki où il séjourne habituellement depuis quelque temps, est souvent l'objet d'injures aux escales quand il se sert des bateaux ordinaires de service entre la ville, les faubourgs et les îles.

Le 22 octobre le Saint-Synode a prononcé la « kathairesis » (dégradation) de l'ancien métropolite de Paphos (cfr *Chronique*, p. 385) ; la sentence fut confirmée dans la séance du 3 novembre. Entretemps Mgr Photios, invité par les Grecs d'Australie qui se sont séparés de l'archevêque Ezéchiel (cfr *Irénikon*, 1963, p. 531), s'est rendu dans ce continent, où il s'est proclamé « archevêque d'Amérique et d'Australie ». *An*, novembre, se demande quel résultat pratique peut avoir cette dégradation dont personne ne se soucie et qui ne fait que compliquer les affaires. Sont arrivés également en Australie l'évêque serbe Dionisije de Libertyville, Ill. (dont le monastère a été incendié) et l'évêque paléoïmérologite grec de Salamine, Theoklitos Kantaris (cfr *Irénikon*, 1957, p. 315), dégradé par le Saint-Synode de l'Église grecque officielle. Du 11-13 novembre l'archevêque Ézéchiel a séjourné à Istanbul et à Chalki pour se concerter avec le patriarche sur les mesures à prendre devant cette situation tragique.

1. Cf. *SŒPI*, 5 novembre.

Danemark. — Mgr Peter Schindler, prêtre catholique danois et écrivain, a déclaré lors d'une récente interview avec le service de Presse Évangélique Danois que « le Troisième Concile du Vatican sera le plus intéressant ». « L'actuel Concile ne pourrait sans doute pas faire plus que de fixer les points principaux « afin d'occasionner une certaine sainte inquiétude. Un troisième Concile pourrait déterminer un cours plus tranquille ». A la question de savoir quand un tel troisième concile pourrait être attendu, M. Schindler a répondu: « Probablement dans une génération, car un groupe d'opposants à ce qui est nouveau doit d'abord mourir de vieillesse ».

Espagne. — Le projet de statut juridique des protestants a franchi, au cours du mois de septembre, une étape importante. C'est en effet le 10 de ce mois que le CONSEIL DES MINISTRES, réuni sous la présidence du Général Franco, l'a approuvé comme avant-projet qui doit être soumis aux Cortès. Il avait été de même approuvé par la commission de l'épiscopat, composé de l'archevêque de Tolède, primat d'Espagne, le Card. PLA Y DANIEL [1], du nouvel évêque de Madrid, Mgr MORCILLO [2] et du vicaire aux armées Mgr MUNOYERRO [3]. On estime généralement que, malgré les problèmes d'ordre politique que peut soulever cette mesure libératrice, — qui annule des restrictions imposées aux non-catholiques par le régime Franco en 1936 — elle a des chances d'être approuvée par les Cortès [4]. On note que l'attitude de la presse espagnole envers le protestantisme évolue rapidement ; on y a publié récemment des articles courtois et objectifs. De même le président des diplômés de l'action catholique En-

1. Le card. PLA Y DANIEL rédigea le 12 septembre une note déclarant que l'Église ne s'opposerait pas aux projets du gouvernement. Tout en garantissant les droits des non-catholiques espagnols et étrangers, il faudrait cependant veiller, selon le Cardinal, à ce que l'unité catholique de l'Espagne ne subisse aucuu dommage. Le ministre de l'information annonça également le même jour l'accord de l'État.

2. Mgr Casimiro MORCILLO a été transféré récemment de Saragosse à Madrid-Alcala. Il a joué un rôle important au vice-secrétariat de Vatican II et l'on interprète cette translation comme une étape éventuelle vers la Primatie.

3. Les militaires non-catholiques devant être dispensé de l'assistance aux offices catholiques.

4. Cf. *ICI* 1er octobre.

rique Miret MAGDALENA vient, dans une série d'articles, de prendre la défense des confessions non-catholiques espagnoles [1]. Cependant de Rome, Mgr Morcillo a dû expliquer la raison des changements introduits, en répondant semble-t-il à des catholiques espagnols qui manifestaient de l'inquiétude à cause du manque d'information et en raison des conséquences de la mesure sur le principe de la « confessionnalité » de l'État espagnol. Mgr Morcillo a fait remarquer que la future loi s'ajuste parfaitement à la doctrine proposée dans l'*aula* conciliaire (sur la liberté religieuse). « La loi, qui donnera aux non-catholiques en Espagne un statut juridique, est avant tout nécessaire en raison de l'unité que poursuit rapidement le genre humain, ainsi que des relations toujours plus étroites entre les peuples » [2]. Sur l'ensemble de la situation, voir : Gerald BRYAN : *The Spanish Church and the Council meeting the Challenge of a Renewal*, dans *The Tablet*, 12 septembre [3].

France. — En France également on s'attache à ce que dans la mesure du possible les nouveaux textes liturgiques français soient proches ou communs avec ceux des Églises Réformées. C'est ainsi que, pour préparer les textes qui seront utilisés à partir du 3 janvier prochain, la Commission liturgique de l'Épiscopat français vient de proposer à la Fédération protestante de France l'ÉLABORATION d'une VERSION COMMUNE du *Pater*.

1. Cf. *SŒPI*, 1er octobre.
2. Cf. *ICI*, 1er novembre.
3. Pour répondre à certains de ces groupes catholiques qu'ils considèrent comme très minoritaires, les dirigeants de vingt mouvements d'apostolat (ACO, ACI, JEC, JOC, etc.) de Barcelone se déclarent, dans une note à l'épiscopat réuni à Rome, en faveur de la liberté religieuse. A Madrid, Bilbao et Valladolid on travaille à une note semblable : cf. *ICI*, 1er décembre.

Au cours d'une interview accordée à la télévision espagnole, le Card. Bueno y Monreal, archevêque de Séville, a déclaré notamment : « L'homme est en relation avec Dieu et aucun pouvoir humain ne doit y intervenir ; par conséquent, de même que l'Église pour remplir son mandat divin veut avoir la liberté de prédication, la liberté de manifestation et la liberté d'exercer la religion chrétienne, elle veut aussi, reconnaissaut la dignité personnelle de l'homme et le respect des consciences de tous les hommes, que tous les hommes soient libres dans leur profession, dans l'exercice et la publication de leur religion respective ».

Une commission comprenant des théologiens et des liturgistes catholiques et protestants ainsi qu'un expert orthodoxe, a été chargée de ce travail délicat. Le texte en sera soumis aux instances des diverses Églises intéressées avant l'adoption d'un texte officiel [1].

Le 10 août est décédé à Viels-Maisons (Aisne) le métropolite roumain VISARION PUIU.

Né à Paşcani en Moldavie le 27 mars 1879, il fut évêque d'Argeş, (1921-1923), de Hotin (1923-1935) et métropolite de Cernăuţi en Bucovine (1935-1940). Après la dernière guerre il séjourna successivement à Vienne en Autriche, où l'actuel Mgr VALERIAN (Viorel) Trifa lui servit de secrétaire, en Italie, en Suisse et depuis septembre 1949 en France, presque toujours hébergé dans des instituts ou monastères catholiques. Sous la pression du régime communiste, il avait été dégradé par le Saint-Synode de Bucarest le 29 mars 1950. Quoiqu'invité souvent à venir s'établir aux États-Unis, il ne put jamais s'y décider (*Solia*, 30 août).

Grèce. — Au mariage du roi CONSTANTIN avec la princesse Anne-Marie du Danemark, le 18 septembre, furent présents les patriarches THEODOSIOS d'Antioche, VENEDIKTOS de Jérusalem, ALEXIS de Moscou et GERMAN de Serbie. C'était pour les chefs des Églises orthodoxes l'occasion de s'entretenir sur l'attitude qu'ils allaient prendre à la future conférence de Rhodes. Le 22 septembre, le métropolite Nikodim de Léningrad donna une interview à la presse dans laquelle il insista sur l'unanimité nécessaire dans les directives que devaient donner les Églises orthodoxes.

Le 27 septembre, la tête de l'apôtre saint André, qui fut jusqu'en 1564 conservée à Patras, lieu du martyre du saint, d'où elle fut alors apportée à Rome et déposée dans la basilique Vaticane, fut restituée à l'église de Patras. Le métropolite de cette ville en avait demandé le retour sous le pontificat de Jean XXIII et Paul VI avait poursuivi les démarches. Une cérémonie grandiose se fit à St-Pierre quelques jours avant le départ, pour vénérer la célèbre relique devant le Concile. Le cardinal Bea, accompagé d'une délégation, l'apporta ensuite à Patras, où une foule immense qu'on a évalué à un million de personnes, venues

1. Cf. *ICI*, 1er décembre.

de toutes les régions de la Grèce, s'était rassemblée pour l'accueillir. Ce fut là un geste très apprécié de la part du peuple grec, et qui a contribué au rapprochement.

Trois prêtres de Patras étaient venus à Rome pour accompagner la relique lors de son transport aérien ; ils furent reçus par Paul VI le 23 septembre. Du côté catholique faisaient partie de la suite du cardinal Bea à Patras : Mgr Willebrands, Mgr Martin, de la Secrétairerie d'État, Mgr Giovanelli, les RR. PP. Duprey, Raes et Smith et les professeurs Giuseppe Schirò et Agostino Pertusi. Du côté civil grec, étaient présents la princesse héritière Irène, le premier ministre Papandréou et beaucoup de personnalités politiques. Le lendemain, dimanche, le cardinal Bea a fait une concélébration à l'église catholique de Patras et ensuite il a assisté, avec sa suite, à la dernière partie de la liturgie solennelle orthodoxe célébrée à Saint-André. Le lundi 28, à Athènes il a rendu visite, avec Mgr Willebrands et le R. P. Duprey, à l'archevêque Chrysostomos ; la visite lui fut rendue par l'évêque auxiliaire Chrysostomos de Thavmakos et l'archimandrite Theoklitos, protosyncelle de l'archevêché (*K* 9 et 30 septembre et 7 octobre ; *E*, 15 octobre) [1].

Des démarches sont en cours pour faire revenir en Orient d'autres reliques apportées en Occident durant le moyen âge [2].

Dans ses dernières sessions du 29 et 30 septembre le Saint-Synode sortant décida la convocation du Synode de la hiérarchie

1. Cependant le 25 août l'archevêque Chrysostomos avait envoyé une circulaire aux métropolites de l'Église de Grèce, les engageant à ne pas assister aux solennités de la remise du chef de l'apôtre saint André à Patras, le 26 septembre de cette année « ce fait pouvant être exploité comme un signe de l'union des Églises, avec ses buts astucieux de propagande et ses pièges ». Le maire de Patras envoya une forte protestation contre ce geste de l'archevêque. Aussi en général, du côté grec n'a-t-on pas admis que le geste du pape, la restitution de la relique, pût cacher des buts de propagande. Une vingtaine de métropolites étaient présents à Patras pour la remise du chef, qui a eu lieu sur la Place des Alliés et non dans une église, ceci afin d'éviter tout signe d'intercommunion. — D'autre part, *An*, octobre, caractérise les quatre lettres que le professeur N. Tomadakis publia dans *Kathimerini*, avant et après le transfert de la relique, contre l'authenticité de celle-ci, comme un geste « déplacé et manquant de psychologie ». Après la conférence de Rhodes, les représentants des Églises autocéphales sont allés vénérer la relique à Patras.

2. Mgr Eugenios, métropolite d'Heraklion (Crète) formula en 1961 le vœu que lui soit rendu le corps de saint Tite conservé en la Basilique Saint Marc à Venise. (Cf. Interview dans *ICI*, 15 janv. 1961, p. 19).

pour le 10-20 novembre afin de discuter la question de la CHARTE CONSTITUTIONNELLE. Lors de la première session du NOUVEAU SYNODE, le 6 octobre, le vice-ministre des Cultes, M. AKRITAS présent déclara qu'il ferait son possible pour faire voter cette charte par le Parlement comme code (« kodix »).

Lors de la deuxième session, le 8 octobre, on résolut de nommer le métropolite PANTÉLÉIMON de Salonique, chef de la délégation grecqne à la prochaine conférence interorthodoxe de Rhodes, à la place du métropolite Chrysostomos d'Argolide, peu qualifié pour une telle mission, et d'ajouter comme membres le métropolite Iakovos de Mytilène et le professeur Alivizatos, commissaire royal auprès du Saint-Synode. Le métropolite Chrysostomos envoya alors une lettre de protestation au Saint-Synode, contestant la légitimité de cette décision et donna sa démission de membre de la délégation. Le Saint-Synode le menaça de sanctions en cas de récidive.

Le 13 octobre, la question des propagandes étrangères figura à l'ordre du jour du St-Synode, le ministère des Cultes « ayant demandé l'opinion de l'Église au sujet du combat à mener contre les hérésies ». Le même jour on remit la convocation du synode de la hiérarchie à un moment plus propice, quand le gouvernement aura soumis à l'Église les modifications qu'il compte introduire dans la Charte constitutionnelle.

De son côté, l'Association orthodoxe chrétienne de théologiens laïcs dont M. KERAMIDAS, rédacteur d'*Enoria*, est président, a soumis au vice-ministre des Cultes, le 13 octobre, un projet de loi en 33 articles pour la charte en question. D'autre part, le métropolite AMVROSIOS d'Elevtheroupolis a envoyé au Saint-Synode un long mémorandum de solutions et de mesures à prendre pour la réforme de l'Église grecque.

L'idée d'« aggiornamento » n'y fait pas défaut. Il demande aux évêques des sacrifices économiques, la simplification dans l'habillement du clergé et dans les chants liturgiques, l'abrègement des services liturgiques (surtout à cause de l'*orthostasia*, la station debout, que les fidèles ne supportent plus) etc.

Les professeurs de la Faculté de théologie d'Athènes ont protesté contre l'abaissement éventuel du minimum d'instruction requise chez les prêtres de paroisse ; cet abaissement a été envisagé par le

vice-ministre Akritas, à la suite des instances de quelques métropolites. La loi 536/1945, art. 15, avait fixé le nombre de paroisses à 6.000 ; elle prévoyait la fusion de paroisses existantes pour parvenir au nombre admis. Cette fusion aurait dû se faire par arrêts royaux sur proposition du ministère des finances et des cultes, et en accord avec les conseils métropolitains. Un tel arrêt n'a jamais paru ; au contraire les métropolites ont augmenté le nombre des paroisses. En octobre il y avait 8.036 églises paroissiales et 8.147 *ephimerioi* en service (*En*, 1 septembre-15 novembre ; cfr *Irénikon*, 1963, p. 536 s.).

Le dimanche 22 novembre plus de 1.000 théologiens laïcs sans place (« adioristoi theologoi ») se sont élevés contre les nouveaux projets de loi sur l'instruction.

Sous la conduite du R. P. Hieronymos KOTSONIS, doyen de la Faculté de théologie de Salonique, six professeurs de cette université ont participé aux fêtes du 150e anniversaire de l'académie théologique de Moscou, à partir du 14 octobre (*E*, 15 novembre).

La 5e réunion de l'association des théologiens « *Ephesos* »-*Zoï* a eu lieu à Athènes du 23-25 septembre sur le thème « La parole de Dieu », avec la participation de 150 personnes.

Au début d'octobre, le gouvernement a déclaré les religieux (« monachoi ») de l'Église catholique et des autres cultes reconnus exempts du service militaire au même titre que les moines orthodoxes ; on a ajouté un nouveau paragraphe à la loi 3850/1958 (*K*, 14 octobre).

Le 20 octobre le tribunal synodal de première instance a condamné le métropolite Philippos de Drama, « pour avoir scandalisé la conscience de ses fidèles », à la déchéance de sa charge comme métropolite de son éparchie. Le 20 novembre le tribunal de deuxième instance a confirmé cette peine. Par ce fait et par le décès du métropolite Prokopios de Corinthe (3 décembre) treize sièges métropolitains sont maintenant vacants.

Paléoïmerologites. Le 9/21 septembre le Saint-Synode du groupe A a envoyé une lettre circulaire à ses fidèles annonçant la décision de composer un « Règlement de gouvernement de l'Église des Chrétiens Orthodoxes Authentiques de Grèce » et la nomination d'une commission *ad hoc*, composée de clercs et de

laïcs sous la présidence de l'évêque Chrysostomos de Magnésie. Cette commission aura à s'occuper également de tous les Chrétiens Orthodoxes Authentiques dispersés en « parasynagogues ». Les quatre évêques de ce groupe se sont adressés par télégramme aux chefs des Églises orthodoxes séjournant à Athènes lors du mariage du roi Constantin, afin qu'ils interviennent auprès de l'archevêque Chrysostomos de l'Église officielle pour la réintroduction du calendrier julien (*PhO*, 21 septembre).

Pays-Bas. — Vingt-cinq théologiens vieux-catholiques de Hollande, Allemagne, Suisse et Autriche ont tenu du 29 septembre au 3 octobre leur IXe CONFÉRENCE INTERNATIONALE à Woudschoten (Zeist), sous la présidence du chanoine P. J. MAAN (Utrecht) [1]. Le sujet était le ministère et plus spécialement la succession apostolique. Six conférences furent lues et discutées [2]. L'évêque Urs KURY (de Berne) tira les conclusions. Le Prof. MAAN fit part de ses impressions de la troisième session de Vatican II, alors en cours [3].

Relations interorthodoxes. — Le 31 octobre s'est ouvert à RHODES la TROISIÈME CONFÉRENCE PANORTHODOXE qui se poursuivit jusqu'au 15 novembre. Elle comprenait des délégués des patriarcats de CONSTANTINOPLE, ALEXANDRIE, ANTIOCHE, JÉRUSALEM, MOSCOU, SERBIE, ROUMANIE, BULGARIE et des Églises de CHYPRE, GRÈCE, POLOGNE, GÉORGIE, TCHÉCOSLOVAQUIE, FINLANDE. Seule l'ALBANIE, en raison des difficultés internes n'était pas représentée. La Conférence était sous la présidence du métropolite MÉLITON d'Héliopolis, (patriarcat de Constantinople). Le secrétaire était Mgr CHRYSOSTOMOS de Myra.

1. Cf. *AKID*, 10 nov.

2. A savoir : P. J. MAAN, *Succession ministérielle et transmission dans le Nouveau Testament* ; Prof. KOK, *La notion de succession dans l'ancienne Église* ; Dr. KÜPPERS (Bonn), *La doctrine dogmatique et canonique de l'Église catholique romaine en matière de succession apostolique* ; Dr. STALDER, *Critique et affirmation protestante de la succession apostolique* ; Hans FREI, *La doctrine vieille-catholique à la lumière de l'Œkumene actuelle.*

3. La deuxième CONFÉRENCE entre théologiens CATHOLIQUES et VIEUX CATHOLIQUES s'est tenue, à BOXTEL, comme prévu, le 3 septembre et jours suivants. Une troisième réunion est prévue à UTRECHT en décembre. On se réjouira de l'heureux développement de ces contacts.

Le thème principal de la Conférence, était, comme on le sait, le DIALOGUE avec l'Église catholique. Des divergences ne tardèrent pas à se manifester entre les groupes d'Églises, principalement grecques et slaves, les unes favorables, les autres beaucoup plus réservées. Le communiqué final laissa libre chaque Église d'entretenir des relations de dialogue avec l'Église Romaine, sans engager par là l'Orthodoxie. Sur cette question voir l'article de D. O. ROUSSEAU, dans ce nº d'*Irénikon*.

La VIe ASSEMBLÉE DE SYNDESMOS, organe de coordination des mouvements de jeunesse orthodoxe, qui s'est tenu du 28 juillet au 5 août à PUNKAHARJU, en Carélie finlandaise, sur les bords de la Saïma, avec la participation du primat de Finlande, l'archevêque PAAVILI (Paul), a été, à bien des points de vue, une réussite [1]. Il s'agissait de donner au Mouvement une nouvelle impulsion après « une crise grave dont le principal symptôme était l'absence de toute initiative entre les Assemblées générales ». Le comité exécutif s'est trouvé presque entièrement renouvelé [2]. Un programme a été approuvé, comportant un pèlerinage à Jérusalem en été 1965, une consultation théologique aux USA en 1966 et la VIIe Assemblée, probablement à Fribourg en Allemagne, en 1967.

Relations interconfessionnelles. — ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Anciennes Églises orientales.* — Nous voudrions revenir sur une CONSULTATION non-officielle [3], mais de grande importance pour les ÉGLISES D'ORIENT, qui s'est tenue, entre ORTHODOXES et NON-CHALCÉDONIENS, (dits « monophysites »), à l'occasion de la Conférence de Foi et Constitution d'AARHUS, en août dernier (Cfr *Irénikon* nº 3, p. 412).

1. Cf. N(ikita) S(TRUVE), *Messager Orthodoxe*, Nº 26, II, 1964, pp. 48-49.
2. Ont été élus : président du Syndesmos, Albert LAHAM (Liban), vice-président, Heikki KIRKINEN (Finlande) et P. Anastase YANNOULATOS (Grèce) ; secrétaire général Gaby HABBIB (Liban) responsable pour les finances Nikita STRUVE (France), membres : Hélène ARISTOFF (ACER), Maria ILTOLA (Finlande), Aristotelis EVTYCHIADIS (Grèce), Anastasia TAKAHASHI (Japon). L'Église serbe et l'Église russe avaient envoyé des observateurs à la VIe assemblée.
3. Voir sur cette Conférence, de la part d'un des participants : J. KARMIRIS, *'Ανεπίσημος συνάντησις ὀρθοδόξων καὶ ἀντιχαλκηδονείων θεολόγων* dans *Ekklisia*, 1-15 sept., pp. 456-461.

Rappelons ici qu'un projet de contribution à la réconciliation des divergences christologiques entre l'Orthodoxie et les anciennes Églises Orientales avait été prévu par le Rev. Patrick RODGER, au comité central, à Paris en 1962 (cfr *Irénikon*, 1962, p. 364). La Consultation en question s'est tenue à l'Université d'Aarhus, du 11 au 15 août, juste avant la Conférence elle-même. Elle avait été préparée par N. NISSIOTIS, P. VERGHESE et L. VISCHER, comme devant primitivement se tenir à Chypre. Y participèrent huit Orthodoxes (dont cinq Grecs et trois Russes) et dix membres des Églises non-chalcédoniennes [1]. Une série de rapports, surtout de caractère doctrinal, furent lus et discutés par des conférenciers des deux parties [2]. L'impression générale ressort d'une interview, donnée dans la suite par l'un des participants les plus avertis, Mgr SARKISSIAN, (observateur à Vatican II), lequel a déclaré :

« Les conclusions ont été très positives. A la suite d'une série de conférences suivies de débats entre théologiens orthodoxes et

1. *Orthodoxes grecs :* Mgr EMILIANOS de Meloa, le prof. I. ROMANIDES (Brookline) et les prof. I. KARMIRIS, G. KONIDARIS (Athènes) et N. NISSIOTIS (COE) ; russes : prof. G. FLOROVSKIJ, V. BOROVOJ et J. MEYENDORFF. *Non-chalcédoniens :* évêques arméniens TIRAN (Nersonyan) et Karekine SARKISSIAN ; évêque syrien MAR SEVERUS Zakka Iwas, évêque malabare MAR THOMAS DIONYSIUS ; prêtres : N. J. THOMAS et P. VERGHESE ; le prof. copte KARAM NAZIR KHELLA et les prêtres éthiopiens LIKE SILTANET HABTE MARIAM WORQUINEH et V. C. SAMUEL et le prof. GETACHEN HAILE.

2. La séance fut ouverte le 11 par Mgr ÉMILIEN, puis N. NISSIOTIS et L. VISCHER firent l'historique de la réunion et commentèrent le programme. Le 12 on entendit : J. MEYENDORFF, *Chalcédoniens et monophysites après Chalcédoine* ; V. SAMUEL, *Mia Physis tou Theou Logou sesarkoménè* ; G. KONIDARIS, *Influences réciproques entre les facteurs historiques et dogmatiques dans le schisme des Églises Orientales vis-à-vis de l'ancienne Église Catholique.* — Le 13, I. KARMIRIS, *Le problème de l'union des Églises Orthodoxes Orientales avec l'Orthodoxie sur la base de la doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie, « mia physis », et plus particulièrement de sa christologie ;* J. ROMANIDES, *Mia physis e hypostasis. Th. L. s.* et Karekine SARKISSIAN, *La doctrine sur la personne du Christ dans l'Église arménienne, courte revue, avec considération spéciale de l'unité des deux natures.* — Le 14 : Mgr TIRAN, *Le verdict de l'Histoire ;* Prof. KARAM, *Introduction théologique à l'unique nature et à la christologie du Ve siècle ;* V. BOROVOJ, *Le problème de la réconciliation et du rapprochement des anciennes Églises Orientales avec l'Église Orthodoxe.* Tous ces textes paraîtront dans *The Greek Orthodox Theological Review* (Brookline).

représentants des Églises dites monophysites, il a été reconnu qu'il n'y avait pas de différence dans la substance de la foi. Il y a nne différence d'expression, mais elle est légitime car la vie et la pensée des Églises ont montré que les craintes qui avaient pu être exprimées dans le passé au sujet de certaines expressions, se sont révélées vaines. Il n'y a eu ni division dans la personne du Christ, chez les Byzantins, ni oubli ou méconnaissance de son humanité, chez ceux que l'on a accusé de monophysisme »[1].

Une importante déclaration commune justifiant pleinement ce jugement était publié le 15 août, dont nous donnons ici une traduction[2] :

« A plusieurs reprises depuis la seconde décade de notre siècle, des représentants de nos Églises Orthodoxes, certains acceptant sept conciles œcuméniques, d'autres trois, se sont rencontrés dans des réunions œcuméniques.

Le désir de mieux nous connaître les uns les autres et de restaurer notre unité dans l'unique Église du Christ, est allé croissant durant ces années. Notre rencontre à Rhodes, à la Conférence panorthodoxe de 1961, confirma ce désir. De là notre réunion non-officielle de quinze théologiens des deux parties, durant trois jours de conversations spontanées, en relation avec la Conférence de *Foi et Constitution*, à Aarhus, Danemark. Nous nous sommes parlé les uns aux autres dans la sincérité de la charité et la conviction de la vérité, et nous avons tous appris les uns des autres. Nos malentendus héréditaires ont commencé à se clarifier. Nous reconnaissons en chacun de nous l'unique foi orthodoxe de l'Église. Quinze siècles d'éloignement ne nous ont pas fait dévier de la Foi de nos Pères. Dans notre commune étude du Concile de Chalcédoine, les expressions célèbres employées par notre Père commun S. Cyrille d'Alexandrie, *mia physis* (ou *mia hypostasis*) *tou Theou Logou sesarkomene* (l'unique *physis* ou hypostase de Dieu le Verbe incarné) et ses implications furent au centre de nos conversations. Sur l'essence du dogme christologique, nous nous sommes trouvés en plein accord. Nous voyons la même vérité exprimée de chaque côté en des terminologies différentes. Étant donné que nous sommes d'accord pour

1. Interview avec le P. Aucagne S. J., parue dans *L'Orient*, de Beyrouth, du 7 novembre.

2. On trouvera le texte anglais de cette déclaration dans *O. O.*, septembre 1964, p. 278.

rejeter sans réserve l'enseignement d'Eutychès, aussi bien que celui de Nestorius, l'acceptation ou non de Chalcédoine n'entraîne pas l'acceptation de l'une ou l'autre hérésie. Les deux parties se sont trouvées suivre fondamentalement la doctrine christologique de l'unique Église indivise, telle qu'elle est exprimée par S. Cyrille. Le Concile de Chalcédoine (451), nous en avions conscience, peut seulement être compris en tant que réaffirmant les décisions d'Ephèse (431) et mieux compris à la lumière du Concile ultérieur de Constantinople (553). Tous les conciles doivent être envisagés comme des étapes d'un développement intégral, et aucun concile ou document ne peut être étudié isolément. Le rôle important des facteurs politiques, sociologiques et culturels, qui ont créé des tensions entre des factions dans le passé, devrait être reconnu et étudié entre nous. Ceux-ci ne devraient pas pour autant continuer à nous diviser. Nous voyons la nécessité d'avancer ensemble. L'enjeu est d'importance cruciale pour toutes les Églises de l'Orient comme de l'Occident et pour l'unité de toute l'Église de Jésus-Christ. Le Saint-Esprit qui habite l'Église de Jésus-Christ nous conduira ensemble à la plénitude de la vérité et de l'amour. Dans ce but nous soumettons respectueusement à nos Églises le fruit de notre travail commun durant ces trois jours. Bien des problèmes pratiques demeurent. Mais le même esprit qui nous conduit ici ensemble, continuera de mener nos Églises à une solution commune de ces derniers problèmes »[1].

Anglicans. — Comme l'avait annoncé notre dernière chronique (cfr *Irénikon* n° 3, p. 406), le patriarche ALEXIS de Moscou a séjourné quatre jours en Angleterre pour rendre au Dr. RAMSEY la visite que ce dernier avait effectuée en URSS en 1962[2]. Il fut accueilli le vendredi 25 septembre à l'aéroport de Londres par le Dr. Ramsey lui-même et des représentants de diverses Églises de Grande-Bretagne. Le soir même, lors d'un court service à *Lambeth Parish Church*, l'Archevêque de Cantorbéry rendit grâce pour les cinquante années durant lesquelles le patriarche a été un guide pour les chrétiens en Russie et qui

1. On remarquera que ces conclusions sont conformes à la thèse classique de Mgr LEBON, *Le Monophysisme Sévérien*, Louvain, 1911, et aux travaux subséquents (cfr CHALKEDON). *Irénikon*, compte revenir sur ces problèmes, à l'occasion d'Addis-Abeba (cfr plus haut p. 504).
2. Cf. *C. T.*, 2 oct. ; *Tablet*, 26 septembre.

furent « des années d'épreuve terrible » alors que, « dans le monde, des chrétiens priaient pour que Dieu protégeât les âmes des chrétiens russes et les gardât fidèles ». Le samedi, au cours d'un service solennel à Cantorbéry, le patriarche reçut la *Canterbury Cross* en raison de ses mérites en faveur de l'unité chrétienne. Le lendemain dimanche, il célébra la liturgie à la cathédrale orthodoxe russe d'*Ennismore Gardens*, Kensington [1] ; l'après-midi il assista à un *Evensong* solennel à Westminster Abbey où l'ancien évêque anglican du Cap, Joost DE BLANK, actuellement chanoine de Westminster, prononça une allocution de bienvenue. Le lundi fut consacré à une visite de Londres, puis à une réception dans le Grand Hall de *Lambeth Palace* organisée par le *Nikaean Club*, tandis que le soir un dîner était donné à Lambeth en l'honneur des hôtes russes [2]. Le mardi 29, le patriarche et sa suite repartaient pour la Russie [3]. Comme on le sait, c'était la première fois dans l'histoire qu'un patriarche de Moscou venait en Angleterre. Cette visite de courtoisie, selon les vœux du Dr. Ramsey, contribuera à resserrer encore les liens entre les deux Églises et devait d'ailleurs en partie trouver son épilogue à la Conférence de Rhodes de novembre.

Anglicans (et Vieux Catholiques). — La troisième Conférence panorthodoxe, après avoir envisagé la question du dialogue avec Rome, a passé le 11 novembre à un nouvel ordre du jour. Il s'agissait, comme il avait été prévu, d'étudier la question de la

1. L'archiprêtre A. OSTAPOV, de l'Académie ecclésiastique de Moscou, se rendit à la *High Mass* de la paroisse anglicaue de St John's, East Dulwich, où il donna un sermon en langue russe, traduit par le Rev. Hugh WYBREW, qui fut vicaire dans cette paroisse et qui poursuit actuellement des études à l'Université de Louvain.

2. Le patriarche et Mgr Nicodème purent avoir des contacts également avec les catholiques romains. Notons que Mgr Tomlinson, administrateur de la cathédrale de Westminster avait été délégué par Mgr Heenan pour accueillir au nom des catholiques la délégation russe à l'aérodrome. Il s'était fait représenté à la cathédrale russe par Mgr Patrick Casey. A la réception de Lambeth figurait Mgr Craven et au dîner qui suivit Mgr Cashman. — Mgr Heenan, est revenu de Bombay par Moscou, où séjournant à titre privé, il a pu rencontrer le Patriarche et Mgr Nicodème.

3. On fit don au patriarche, à sa demande, de la petite voiture *(wheel chair)* qui avait été mise à la disposition du vénérable vieillard de 86 ans, lorsqu'il parcourut les alentours de Westminster Abbey.

poursuite du DIALOGUE avec les ANGLICANS et les VIEUX-CATHOLIQUES. Le président fit d'abord l'historique de la question, puis les délégations des quatorze Églises orthodoxes représentées donnèrent un avis favorable. Des COMITÉS DE TRAVAIL pour chacune des deux Communions envisagées furent formés, de la part des Églises orthodoxes : ce ne sont pas encore les commissions de discussions proprement dites. Pour L'ÉGLISE ANGLICANE le comité comprend les membres suivants : Prof. B. ANAGNOSTOPOULOS (Constantinople), Prof. G. KONIDARIS (Alexandrie), Archimandrite C. PAPADOPOULOS (Antioche), Prof. P. TREMBELAS (Jérusalem), A. BOJEVSKIJ (Moscou et Géorgie), évêque André de BANJALUKA (Serbie), métropolite NICODÈME DE SLIVEN (Bulgarie), métropolite GEORGES DE TRIMYTHOUS (Chypre), Prof. H. ALIVISATOS (Grèce), Prof. MICHAILOF (Tchécoslovaquie et Pologne) et Dr. H. KIRKINEN (Finlande). Le comité similaire pour les VIEUX-CATHOLIQUES est formé des membres suivants : Métropolite HIERONYMOS de Rodopolis (Constantinople, représentant aussi l'Église de Finlande), Prof. MORAITIS (Alexandrie), Prof. P. CHRISTOU (Antioche), archimandrite GERMANOS (Jérusalem), archimandrite PHILARÈTE (Moscou), Prof. NICOLAESCU (Roumanie), Prof. A. MICHAILOV (Bulgarie). Prof. MITSIDIS (Chypre), Prof. J. KARMIRIS (Grèce), Archevêque STEPAN de Bialystock (Pologne), Évêque ELIAS de Semoknet (Géorgie) et évêque MÉTHODE de Michajlovce (Tchécoslovaquie). Les deux RÉFÉRENTS qui se tiennent de la part du patriarcat de Constantinople à la disposition des commissions sont, pour les anglicans, le métropolite CHRYSOSTOMOS de Myra, et pour les vieux-catholiques le métropolite HIERONYMOS de Rodopolis. Les deux SOUS-COMMISSIONS doivent commencer leur travail sans délai.

Dans le cadre des célébrations relatives au Centenaire de l'*Anglican and Eastern Churches Association*, l'archevêque ANTONIJ (de Sourož), exarque du patriarcat de Moscou, a prêché le samedi 17 octobre à l'Église ST MARK'S, North Audley Street, à Londres. Il a mis en relief les qualités qui ont animé les pionniers de l'amitié anglicano-orthodoxe au siècle passé : foi ardente, amour profond, absolue intégrité. « L'union ne saurait

être obtenue par des ' propositions négociées ' mais comme le résultat de l'unité avec le Christ vivant dans son Église ». L'Évêque de Londres, Dr. Stopford, président de l'Association, empêché, s'était fait représenter par l'évêque de Stepney [1]. D'autre part une CONFÉRENCE, la première de son espèce, a réuni à Londres les délégués des paroisses de l'Église orthodoxe grecque aux Iles britanniques, à Malte et en Suède et Norvège, autour du métropolite ATHÉNAGORAS de THYATIRE et Grande-Bretagne. Il s'agissait de discuter des questions liées au développement de l'Église grecque, dans le cadre de la métropole de Thyatire. Au banquet le jour suivant furent prononcées des allocutions par l'évêque de Londres et le doyen de Westminster. On leur remit à tous deux à cette occasion, de la part du patriarche œcuménique, la « Croix du Mont Athos » [2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Des négociations d'union entre l'Église anglicane et diverses formations protestantes, presbytériennes, méthodistes, congrégationalistes et Églises associées du Christ, s'étaient engagées en NOUVELLE ZÉLANDE (Cfr *Irénikon*, n° 2 p. 274). L'UNION BAPTISTE DE Nouvelle-Zélande a décidé ne pas participer aux discussions en cours [3], en raison du problème du baptême des enfants, considéré par les négociateurs comme une des formes possibles de ce sacrement et qu'elle juge inacceptable. Seules d'ailleurs les Églises du Christ ne pratiquent pas le baptême des enfants et c'est ainsi que la base provisoire d'union reconnaît les deux pratiques « avec des garanties pour les droits de chaque conscience » [4].

LUTHÉRIENS ET AUTRES CHRÉTIENS. — A la DEUXIÈME CONFÉRENCE LUTHÉRIENNE PANASIATIQUE à Ranchi (Bihar,

1. Cf. *CT*, 23 nov.
2. *Ibid.*
3. Cf. *SŒPI*, 1er octobre.
4. A la 24e conférence générale siégeant à Montréal, les pentecôtistes canadiens sont priés de ne collaborer à aucun mouvement d'union d'Églises, les Assemblées s'étant prononcées contre tout « œcuménisme qui se base sur une unité organique ou organisationelle et non sur la doctrine biblique de l'unité spirituelle dans l'Église de Jésus-Christ ».

Indes) ont été précisées trois CONDITIONS pour l'union avec d'autres Églises : 1) l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament) comme Parole de Dieu et norme et référence de toute doctrine et activité dans l'Église ; 2) les Confessions de Foi œcuméniques, des Apôtres, de Nicée et d'Athanase ; 3) les parties essentielles de la Confession dans le Livre de Concorde. Pour les autres questions, chaque Église devrait établir une commission pour l'activité œcuménique et participer aux programmes des organisations œcuméniques régionales, nationales et internationales où elles favoriseraient le dialogue théologique [1].

Mouvement œcuménique. — La IVe Conférence des Églises Européennes (NYBORG IV), s'est tenue sur le navire danois BORNHOLM accomplissant une sorte de croisière en Mer Baltique du 5 au 10 octobre. Ce stratagème, imaginé par le Secrétaire, le Dr. Glen WILLIAMS, a obtenu le plus vif succès, en dépit d'une impression de surpopulation à bord du navire. La Conférence ratifia, après de légers amendements, la CONSTITUTION qu'elle se donnait, devenant ainsi l'une des Conférences « régionales » associées avec le COE. Le *praesidium* s'est adjoint le métropolite JUSTIN de Roumanie et l'évêque SIGG, président de l'Église méthodiste en Europe. Une vigoureuse protestation s'éleva contre l'exclusion pratique, dans l'interprétation de la Constitution, des moins de cinquante ans, comme membres du Comité Consultatif. Sur la Conférence : voir dans *Notes et Documents*, p. 576 l'article de D. B. MANTERNACH. La Conférence se termina par une réception par le gouvernement danois, organisée par Mme KOCH, ministre des Cultes, au château de Christianborg, siège des services du gouvernement. La prochaine conférence « Nyborg V » se tiendra en 1966. Certaines difficultés seront sans doute clarifiées d'ici là et le bénéfice de la nouvelle impulsion se fera pleinement sentir.

1. Juste avant cette Conférence, cinq Églises luthériennes d'Inde du Nord avaient, lors d'une conférence régionale, décidé de fusionner en une ÉGLISE UNIE, la plus importante des Églises luthériennes de l'Inde, avec 317.000 baptisés. Cela est en partie une mesure préliminaire à des négociations d'uuion avec d'autres Églises, probablement celles du plan d'Union de l'Inde du Nord. Cfr *SŒPI*, 29 oct. et *Lutherische Monatshefte*, novembre 1964.

C'est du 12 au 21 janvier que se tiendra — en hiver cette fois — le COMITÉ CENTRAL du COE [1]. Mais ce sera, comme nous l'annoncions dans la dernière chronique à ENUGU, au Nigéria oriental, et ainsi pour la première fois en Afrique. Le comité aura à se prononcer sur des sujets analogues à ceux du « Schéma XIII » déjà débattus au comité exécutif à Tutzing : déclarations sur les questions raciales, les affaires internationales, surtout dans le domaine des expériences nucléaires et du désarmement, et sans oublier la liberté religieuse. Important à souligner aussi, pour cette chronique, après la troisième session de Vatican II avec ses aspects œcuméniques en sens divers, les relations avec l'Église catholique romaine et « plus particulièrement les formes possibles d'une collaboration ». Il y aura aussi, en plus d'autres questions, les questions classiques de la marche du COE (rapports, activités, etc.) et, par-dessus tout, à ce sujet, la prise de position du Comité Central à l'égard de la CANDIDATURE à la succession du Dr. Visser't Hooft, du Rev. PATRICK ROGER, proposée par le Comité exécutif, en juillet dernier [2]. Le thème général à l'ordre de la session sera cette fois « la relation entre l'appel à la conversion, l'appel au service et la participation des Églises à l'œuvre de Dieu ». On signale enfin que ce comité fixera le lieu et la date de la prochaine Assemblée Générale.

QUELQUES ARTICLES :

K. E. SKYDSGAARD, *The Mystery of the Church*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, vol. I, nº 3, pp. 405-423. — J. J. VON ALLMEN, *The Continuity of the Church*, Ibid, pp. 424-444. — G. TAVARD, *Scripture and Tradition*, Ibid, pp. 445-459. — A. O. OUTLER, *Tradition in the Ante-Nicene Church*, Ibid, pp. 460-484.

B. BOBRINSKOY, *The Continuity of the Church and Orthodoxy*, dans *The Ecumenical Review*, oct. 1964, pp. 513-529. — J. K. S. REID, *The Holy Spirit and the Ecumenical Movement*, Ibid., pp. 530-545.

1. Cf. *SŒPI*, 22 octobre.
2. Quelques hésitations se sont produites à ce sujet en certains milieux, où l'on a blâmé la « précipitation » du Comité exécutif. On voit ici ou là poindre le vœu d'une direction « collégiale » du *COE*, à laquelle le Dr. Visser't Hooft fit allusion à Nyborg.

Le n° de juillet-août de *Foi et Vie* est consacré au problème juif : Jacques MARTIN, *Hommage à Jules Isaac*, pp. 200-220. — Hébert ROUX, *Le Concile de Vatican II et les Juifs*, pp. 229-237.

Il en va de même pour *Lutherische Rundschau (Lutheran World)*, juillet 1964 : *Die Kirche und das Judische Volk, Bericht über eine Konsultation*, pp. 337-344 ; J. AAGARD, *Die Kirche und die Juden in der Eschatologie*, Ibid., pp. 245-355. — K. H. RENGSTORF, *Der Platz der Juden in der Theologie der christlichen Mission*, Ibid., pp. 356-375.

Peter BLÄSER, *Amt und Gemeinde in Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie*, dans *Catholica*, 1964, n° 3, pp. 167-192. — Richard KÖSTERS, *Luthers These « gerecht und Sünder, zugleich »*, Ibid., pp. 193-217.

W. HAGEMANN, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen v. Alexandrien und Antiochien. Eine historische Untersuchung, ausgehend vom Kanon 6 von Nizäa*, dans *Ostkirchliche Studien*, sept. 1964, pp. 171-191.

N. NISSIOTIS, *Présence théologique, Relations œcuméniques et unité interne de l'Orthodoxie aujourd'hui*, dans *Contacts* 1964, 3 pp. 167-203.

L. VISCHER, *Aarhus 1964, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung am Anfang einer neuen Periode*, dans *Oek. Rundschau*, oct. 1964, pp. 327-336.

Reinhard HENKYS, *Nyborg IV*, dans *Kirche in der Zeit*, nov. 1964, pp. 494-497 ; Valdo VINAY, *Das Vatikanum I ergänzt und überholt, Zur III Session*, Ibid., pp. 501-511.

P. L'HUILLIER, *Esprit et Droit canonique orthodoxe*, dans *Messager de l'exarchat du Patr. Russe en Europe occ.*, avril-sept., 1964, pp. 108-119.

M. J. LE GUILLOU, *Interrogation sur l'avenir de l'œcuménisme*, dans *Istina*, 1964, 1, pp. 7-24 ; E. LAMIRANDE, *La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des « vestigia ecclesiae »* Ibid., pp. 25-27 ; G. I. KONIDARIS, *De la prétendue divergence des formes dans le régime du christianisme primitif*, Ibid., pp. 59-92.

1er décembre 1964.

Notes et Documents.

I. Les Observateurs en la IIIe session du Concile.

Voici la liste des observateurs non-catholiques, venus cette fois en plus grand nombre que lors des sessions précédentes :

Patriarcat de Constantinople : R. P. archimandrite Pantéléïmon RODOPOULOS, doyen de la Faculté de théologie orthodoxe de Brookline (Boston Mass.), et R. P. Protoprêtre Jean ROMANIDIS, également de Boston. Suppléant : Le R. P. Archimandrite Maximos AGIORGOUSSIS, Docteur en théologie de Louvain. Hôte invité par le Secrétariat : Le R. P. Archimandrite André SCRIMA, délégué personnel du patriarche Athénagoras auprès du Secrétariat pour l'Unité.

Patriarcat d'Alexandrie : Le R. P. Archimandrite Cyrille KOUKOULAKIS et M. Théodore MOSCHONAS.

Patriarcat de Moscou : RR. PP. archiprêtres Vitaly BOROVOÏ et Livery VORONOV, professeurs à l'Académie de théologie de Léningrad.

Église copte d'Égypte : Mgr (amba) SAMUIL, évêque chargé des services sociaux du patriarcat ; P. Marcos Elias ABD EL MESSIH, curé des USA et du Canada.

Église syrienne : R. P. (rabban) Saliba SHAMOON, secrétaire du patriarche.

Église syrienne de l'Inde : chorévêque T. S. ABRAHAM.

Église arménienne : (catholicat de Cilicie) : NN. SS. Karekin SARKISSIAN, évêque, sup. du séminaire patriarcal et Ardavazt TERTERIAN, évêque à Marseille.

Catholicat assyrien : R. P. (quashisha) Isaac REHANA, M. Georges LAMSA.

Église orthodoxe russe hors frontières : archiprêtre Igor TROYANOFF (Lausanne), archimandrite Ambroise POGODIN (Rome). Substitut : prof. GROTOFF (Rome).

Église vieille catholique : chanoine Pierre Jean MAAN, professeur au séminaire d'Amersfoort et vicaire de la cathédrale d'Utrecht. Substitut : abbé ALDENHOVEN (Suisse).

Église de Mar Thoma (Inde) : Mar CHRYSOSTOMOS, évêque missionnaire.

Conseil œcuménique des Églises : Pasteur Lukas VISCHER, secrétaire de la section des recherches de « Foi et Constitution » ; M. NISSIOTIS, directeur adjoint de l'Institut de Bossey ; M. MATTHEWS, de la division de l'entraide des Églises ; M. BRAUER, doyen du collège théologique de Chicago.

Communion anglicane : Rt Rev. John MOORMAN, évêque de Ripon (Angleterre) ; Rev. prof. Eugène FAIRWEATHER (Trinity College, Toronto) ; Rev. Ernest JOHN (Église de l'Inde, Pakistan, Birmanie et Ceylan). Substitut : Rev. H. E. ROOT, professeur de théologie à Cambridge ; Rev. Massey SHEPHERD (USA).

Représentant des archev. de Cantorbéry et York : chanoine B. PAWLEY.

Fédération luthérienne mondiale : prof. K. SKYDSGAARD (Danemark) ; prof. K. QUANBECK (USA) ; évêque S. SILEN (Suède). Substituts : prof. G. LINDBECK (Université de Yale, USA) ; pasteur V. VAJTA, directeur de la section théologique de la Fédération.

Alliance Réformée mondiale : pasteur SUBILIA (doyen de la Fac. vaudoise de Rome) ; Rev. Dr. MC ARTHUR (Écosse) ; prof. J. N. THOMAS (USA).

Église évangélique en Allemagne : Prof. E. SCHLINK, Heidelberg. Substitut : Dr. W. DIETZFELBINGER.

Conseil mondial méthodiste : prof. H. ROBERTS, principal du Collège théol. de RICHMOND (Angl.) ; W. MUELDER, doyen de la Faculté de théologie, Boston ; A. OUTLER, professeur de théologie, Dallas (USA). Substituts : Rev. W. CANNON, R. CUSHMAN, F. LITTEL (USA), P. POTTER, M. WOODWARD (Angl.), A. KEIGHLEY (Angl. à Rome).

Conseil international congrégationaliste : prof. D. HORTON (USA), G. CAIRD (Angl.). Substituts : prof. B. THOMPSON, J. VON ROHR, H. OBERMAN (USA).

Comité mondial des amis : MM. D. STEERE, B. CHALMERS (USA).

Convention mondiale des Églises du Christ : MM. W. BAKER (Écosse), W. BLAKEMORE (USA). Substitut : pasteur H. SHORT (USA).

Association internationale du christianisme libéral : M. VAN HOLK (Pays-Bas).

Église de l'Inde du Sud : évêque LEGG.

Hôtes du Secrétariat pour l'Unité :

Mgr CASSIEN, recteur de l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris ; Pasteur BOEGNER, président d'honneur de la Fédération

protestante de France ; Pasteur BERKOUWER, professeur (Pays-Bas) ; Pasteur CULLMANN, professeur à Bâle et Paris ; Prof. MASATOSHI DOI, de l'Église unie du Christ (Japon) ; Pasteur DU PLESSIS, missionnaire pentecôtiste ; Dr. HOFFMAN, Église luthérienne du Synode du Missouri ; Pasteur SCHMIDT, Michaelsbruderschaft (Allemagne) ; Pasteur NORGREN, Conseil des Églises des USA ; Pasteurs SCHUTZ et THURIAN, prieur et sous-prieur de la Communauté de Taizé et quelques autres hôtes de passage, notamment le Pasteur Hébert ROUX, qui prenait rang, aux deux sessions précédentes, comme observateur officiel de l'Alliance réformée mondiale.

Au cours de la session, le pape eut l'occasion de recevoir en audience tous les observateurs. Il leur dit combien leur présence était « le signe et le moyen d'un rapprochement spirituel que nous ne connaissions pas auparavant ». « Une nouvelle méthode s'est imposée, ajouta-t-il, une amitié est née ; une espérance s'est allumée ; un mouvement s'est mis en branle ». Parlant des positions respectives des Églises,

» La nôtre dit-il, vous est déjà connue.

» Vous aurez remarqué que le Concile n'a eu que des paroles de respect et de joie pour votre présence et pour les communautés chrétiennes que vous représentez. Bien plus, ce furent à votre égard des paroles d'honneur, de charité et d'espérance. Ce n'est pas un mince progrès, si nous pensons aux polémiques du passé et si nous remarquons que ce changement de notre comportement est sincère, cordial, bon et profond.

» En outre, vous pouvez observer combien l'Église catholique est disposée à un dialogue honorable et serein. Elle n'est pas pressée, elle a seulement le désir de commencer ce dialogue, laissant à la bonté divine le soin de le conclure de la manière et au moment qu'il lui plaira. Nous avons encore présente à l'esprit la proposition que vous nous avez faite, l'an dernier, en pareille circonstance, de fonder un institut d'études sur l'histoire du salut, que nous pourrions mener à bien par une collaboration commune. Nous espérons réaliser cette initiative en souvenir de notre pèlerinage en Terre Sainte au mois de janvier, et nous sommes en train d'examiner si la chose est possible.

» Ceci vous montre, Messieurs et chers Frères, que l'Église Catholique est disposée à considérer attentivement, — alors même qu'elle ne peut s'éloigner de certaines exigences doctrinales auxquelles elle a le devoir dans le Christ de rester fidèle — comment supprimer

les difficultés, dissiper les incompréhensions, respecter les trésors authentiques de vérité et de spiritualité que vous possédez, élargir et adapter certaines formes canoniques en vue de faciliter la recomposition dans l'unité des grandes et désormais séculaires communautés chrétiennes jusqu'ici séparées de nous. C'est la charité, non l'égoïsme qui nous presse : car l'amour du Christ nous presse ».

Après avoir remercié les Églises qui avaient envoyé des délégués au Concile, encouragé les observateurs à ne pas demeurer passifs [1], assuré de son désir de faire également participer l'Église catholique par des observateurs qu'on inviterait à leurs assemblées, il termina son audience en récitant avec eux l'Oraison dominicale.

Il nous faut citer aussi quelques extraits du discours que fit aux observateurs le cardinal Bea, lorsqu'il les reçut officiemment à son tour le 22 octobre 1964 :

» A la charité, à l'amour fraternel, dit-il, l'Apôtre joint le respect mutuel : ' Soyez pleins de prévenance et d'égards les uns pour les autres ', et nous savons que S. Paul demande que ce respect aille jusqu'au point où chacun en toute humilité considère les autres comme supérieurs à lui-même (*Phil.* 2, 5). Un aspect particulier de cette profonde et authentique révérence chrétienne est notre attitude en face des convictions religieuses de nos frères. C'est cette révérence qui a inspiré au pape Paul VI les paroles élevées qu'il a adressées aux chrétiens non catholiques dans son message de Bethléem : ' Nous nous abstiendrons de solliciter des démarches qui ne seraient pas libres et pleinement convaincues, c'est à dire mues par l'Esprit du Seigneur, qui soufflera où et quand il le voudra. Nons attendrons cette heure bienheureuse. Nous ne demandons pour le moment à nos très chers frères séparés que ce qne Nous Nous proposons à Nous-même ; que l'amour du Christ et de l'Église inspire toute démarche éventuelle de rapprochement et de rencontre' .

» La IIIe session du Concile commencée depuis plus de cinq semaines, a déjà fourni un travail appliqué et laborieux, non sans avoir obtenu plusieurs résultats importants. Parmi ceux-ci, on est

1. Passifs, certes, ils ne le sout pas restés, ne fût-ce que par les conversations qu'ils eurent chaque semaine avec les membres du Secrétariat. Ils ont fait plus. La presse a relevé, par exemple, comme une des bonnes interventions dogmatiques d'un Père sur l'Esprit-Saint et l'Écriture dans l'Église, avait été faite avec le concours du P. Scrima. (Cfr *Choisir*, novembre 1964, p. 18, note 1, et plus loin, dans ce fascicule, p. 563).

en droit de souligner le vote définitif des trois premiers chapitres du schéma sur l'œcuménisme. Le fait que ce vote ait été obtenu, peut-on dire, à l'unanimité morale, est un motif de joie profonde et de grande espérance. En effet, le schéma a été approuvé à une majorité de plus de 98 % des votes de Pères présents (on sait qu'au concile les votes dits *juxta modum* sont considérés comme des votes favorables). Ce résultat dépasse de beaucoup les espoirs, même les plus hardis, que nous aurions pu concevoir il y a seulement deux ans. Cette unanimité montre à l'évidence que désormais l'Église catholique romaine, en ses représentants les plus hauts et les qualifiés, s'est engagée à fond à promouvoir de toutes ses forces l'unité de tous ceux qui croient au Christ et qui ont été baptisés en lui ».

Le cardinal remercia ensuite les observateurs d'avoir contribué à l'heureux résultat de ce vote. On sait comment, quatre semaines après ce discours, un pénible incident vint entraver ces espérances en remettant en question quelques formules de ce schéma (cfr plus haut, p. 514).

II. Fragments d'interventions conciliaires.

Nous relevons ci-après un certain nombre d'interventions de Pères au Concile, spécialement de Pères orientaux, qui ont abordé des questions concernant soit des points de la doctrine de l'Orient utiles à relever dans notre Église, soit des problèmes de structure.

I. Sur l'Esprit-Saint et l'Écriture.

A. *D'une intervention de* Mgr I. Ziadé, *archevêque maronite de Beyrouth :*

Comment est-il possible de parler du caractère eschatologique de notre vocation sans faire aucune mention de la mission du Saint-Esprit ? Ce chapitre VII est semblable pour nous, Orientaux, à une liturgie sans épiclèse, ou à une anaphore où on parlerait surtout du Fils, peu du Père et pas du tout de l'Esprit. Notre tradition orientale ne se reconnaît pas devant une telle déficience. Nous désirons donc soit un texte plus clair concernant l'œuvre et le rôle eschatologique de l'Esprit dans notre vocation, soit une inspiration pneumatologique plus générale de tout le chapitre. Et nous le demandons pour deux raisons : 1° pour une raison pastorale, afin que tous les fidèles, et spécialement les pasteurs, vivent de plus en plus le mys-

tère de l'Église sous l'influx de l'Esprit. Il n'y a pas d'« aggiornamento » de l'Église qui puisse ne pas être eschatologique, c'est-à-dire fondé sur l'Esprit Saint ; 2° pour une raison œcuménique parce que la plus grande difficulté, pour une communion plus pleine avec les Orthodoxes et les Réformés, vient de ce que l'Église latine s'est développée dans une dimension christocentrique seulement, et qu'elle est encore dans son adolescence par rapport à ses dimensions pneumatologiques.

B. *D'une intervention de* Mgr N. EDELBY, *de l'Église melkite, archevêque titulaire d'Édesse :*

C'est au sujet des principes proprement théologiques de l'interprétation de l'Écriture que nous voudrions proposer le témoignage des Églises d'Orient. Nos frères orthodoxes y reconnaîtront notre foi commune la plus pure (...)

L'âge de la controverse avec la Réforme est révolu ; il a toujours été étranger pour les Églises orientales, comme il l'est pour les nouvelles Églises d'Afrique et d'Asie. Il faut définitivement sortir de cette obsession et entrer dans la totalité du Mystère de l'Église.

Certes les Réformateurs ont opposé l'Écriture à l'Église ; mais la raison en est que l'Église latine où ils sont nés avait laissé s'atrophier le sens authentique de la Tradition que l'Orient et l'Occident avaient vécue ensemble durant le premier millénaire. En se séparant de ses sources orientales, l'Église latine a abouti à la stérilité du XVIe siècle et aux faux-problèmes qui nous encombrent, en particulier sur l'interprétation de l'Écriture.

Le grand remède est de se remettre au centre du Mystère de l'Église. Il faut faire éclater la mentalité trop juridique, voire nominaliste, où se sont enfermés les Réformés et les Latins. C'est cette mentalité qni déjà au moyen âge opposait la Consécration *et* l'Épiclèse ; c'est elle qui récemment pensait encore la Primauté *et* la Collégialité comme des réalités séparées. C'est toujours elle qui, ici, réapparaît en juxtaposant Écriture *et* Tradition. La question est mal posée. Il faut revenir au Mystère de l'Église, cœur de ce Concile : on ne peut pas séparer la mission de l'Esprit Saint de celle du Verbe incarné. C'est là le principe théologique premier de toute interprétation de l'Écriture Sainte.

» Il faudrait rappeler que, au-delà de toutes les sciences auxiliaires, le but de l'exégèse chrétienne est *l'intelligence spirituelle de l'Écriture à la lumière du Christ ressuscité*, comme le Seigneur lui-même y a initié ses Apôtres selon saint Luc, chap. 24.

Autre principe : L'Écriture est une réalité *liturgique et prophétique*, une proclamation avant d'être un livre, le témoignage de l'Esprit Saint sur l'événement du Christ dont le moment privilégié est la Liturgie eucharistique. C'est par ce témoignage de l'Esprit que toute l'Économie du Verbe révèle le Père. La controverse post-tridentine a surtout vu dans l'Écriture une norme écrite ; les Églises orientales y voient la consécration de l'Histoire du salut sous les espèces de la parole humaine mais inséparablement de la Consécration eucharistique où toute l'histoire est récapitulée dans le Corps du Christ.

Autre principe : à cette consécration, il faut une Épiclèse, et c'est la Sainte Tradition. *La Tradition est l'épiclèse de l'histoire du salut*, la théophanie de l'Esprit Saint sans laquelle l'histoire reste incompréhensible et l'Écriture lettre morte.

(...) De là un autre principe : interpréter l'Écriture *dans la totalité de l'histoire du salut*. Dans un *premier temps*, l'Esprit de Dieu a suscité les événements sauveurs et une communauté — témoin et acteur de ces événements — et les écrits de l'Ancien Testament sont comme la première épiphanie de Dieu dans son Peuple. Dans un *deuxième temps*, l'événement sauveur et la communauté sont réalisés une fois pour toutes dans le Christ : c'est l'Économie du Verbe incarné, dont les écrits du Nouveau Testament sont comme l'épiphanie unique. Mais dans un *troisième temps*, les derniers temps que nous vivons, l'Esprit Saint est répandu personnellement pour rendre présentes à toute l'histoire l'Économie du Verbe incarné et la puissance de sa Résurrection : c'est l'Économie de l'Esprit ou la Tradition à l'âge de l'Église.

On voit par là que la Tradition, c'est-à-dire l'Église, en transmettant l'effusion de l'Économie du Verbe, est *essentiellement liturgique*. *Lex orandi, lex credendi*. Nous avons commencé ce Concile par le mystère de la Liturgie, nous l'avons approfondi dans la sacramentalité de l'épiscopat collégial, il nous reste à en tirer les conclusions sur le mystère total de la Tradition.

L'une des applications à l'interprétation de l'Écriture concerne le critère vivant de cette interprétation, car l'Esprit n'est pas désincarné mais bien l'Esprit du Corps du Christ. La Tradition est à contempler et à vivre d'abord *dans la lumière du sacrement de l'apostolicité*, c'est-à-dire *l'épiscopat*. Ce signe liturgique et prophétique est aussi une épiclèse de l'unité de foi infaillible du Peuple de Dieu. Et comme il serait souhaitable, disons-le en passant, que l'infaillibilité du successeur de Pierre soit mieux expliquée selon ce mys-

tère d'épiclèse ! L'autorité, comme réalité juridique, dérive de l'autorité comme réalité liturgique et prophétique ; elle n'en est pas la source, pas plus que la mission canonique n'est la source de l'ordre épiscopal.

Mentionnons enfin un dernier principe, mais non le moindre : *le sens du Mystère*. Le Dieu qui se révèle est le « Dieu caché ». La Révélation ne doit pas faire perdre de vue l'abîme de Vie du Dieu Trinité, vécue par son Peuple mais toujours inépuisable. L'Orient dit que la Révélation est d'abord « *apophatique* », c'est-à-dire vécue dans le mystère avant d'être proférée dans des mots. Cette donnée apophatique de la Révélation fonde pour l'Église la richesse toujours vivante de la Tradition. L'une des causes des impasses théologiques des derniers siècles a été la prétention d'enfermer le Mystère dans le cadre des formules. Or la plénitude du Mystère déborde non seulement la formulation théologique mais même les limites de la lettre de l'Écriture. Aussi, bien que le Concile n'ait pas à prendre part sur la question du sens « plenior » de l'Écriture, il devrait affirmer la nécessité de la lecture « spirituelle », c'est-à-dire dans l'Esprit, des Saintes Écritures. Bien plus que de l'analogie de la foi, il s'agit du sens de la *totalité du Christ ressuscité* dont l'Esprit Saint réalise progressivement dans l'Église le témoignage et la Parousie.

II. Sur l'institution patriarcale.

A. *Intervention de* S. B. Maximos IV, *patriarche d'Antioche des Melkites* :

Dans ses dispositions disciplinaires, le Schéma actuel « sur les Églises Orientales » constitue généralement un progrès certain, dont nous voulons féliciter la Commission Orientale qui l'a préparé.

Nous ne pouvons malheureusement en dire autant de ce qui, dans le Schéma, relève d'une vision plus doctrinale ou plus œcuménique des problèmes.

C'est ainsi, par exemple, que le préambule loue l'Église catholique pour avoir toujours eu en grande estime les institutions de l'Orient chrétien. Par là, il oppose ou distingue l'Église catholique, qui adresse cette louange, et les Églises orientales, à qui cette louange est adressée. Cela fait croire, ou bien que l'Église catholique est identique avec l'Église latine, ce qui n'est pas exact ; ou bien que les Églises orientales ne sont pas essentiellement de l'Église Catholique, ce qui est aussi également inexact.

Mais de tous les chapitres du présent Schéma, le plus faible est

incontestablement celui consacré aux Patriarches (numéros 7-11). Ce chapitre, tel qu'il nous est présenté, est inadmissible. Il fait fi de l'Histoire et ne prépare nullement l'avenir.

Pour l'institution la plus vénérable de la hiérarchie après la primauté romaine, le Schéma n'a réussi qu'à donner des définitions scolaires, d'ailleurs incomplètes, et des souhaits platoniques, répétant le plus souvent des textes canoniques récents, comme si Vatican II n'était pas appelé à faire quelque pas en avant, mais devait se contenter du « statu quo » imposé.

Quatre remarques importantes sont à faire :

1. Il est faux de présenter le patriarcat comme une institution propre à l'Orient. C'est une institution commune de l'Église Catholique qui s'honore d'avoir à sa tête le propre successeur de Pierre sur le Siège romain. Le premier patriarche de l'Église catholique est l'évêque de Rome, comme l'ont tant de fois affirmé les conciles œcuméniques.

(...) Le Pape, qui ne se sent pas diminué du fait qu'il est évêque de Rome, et *à ce titre* égal aux évêques, pourquoi se sentirait-il diminué du fait qu'il est *aussi* Patriarche d'Occident et, *à ce titre, sur ce plan*, le collègue des Patriarches d'Orient ? Aujourd'hui, on a trop oublié la conception du « Patriarcat d'Occident » et on l'a remplacé par l'institution de quelques patriarcats honorifiques. Cette dernière institution doit disparaître pour laisser place à la vraie conception du patriarcat, conception absolument nécessaire à la sérénité du dialogue avec l'Orthodoxie. Pourquoi nier ces faits, comme si cela pouvait les effacer de l'Histoire ?

2. Le patriarcat n'est pas une institution anonyme. Les Conciles œcuméniques, auxquels fait appel le Schéma, ont reconnu cette dignité à des sièges déterminés, qn'ils ont cités nommément, et cela pour des motifs précis, propres à ces sièges. Or, ces sièges doivent de nouveau être cités, même si la liste doit être complétée par le nom d'autres sièges patriarcaux de création plus récente. Il n'est pas permis de parler des patriarches d'Orient sans citer une seule fois par exemple le Saint Siège romain ou le Siège œcuménique de Constantinople, dont le titulaire représente, au-delà de toute considération de nombre ou d'efficacité temporelle, le premier dignitaire de l'Église Orthodoxe, considéré et honoré comme tel par S. S. le Pape Paul VI. Pour les rédacteurs du Schéma, on dirait que cette rencontre historique de S. S. le Pape Paul VI et de S. S. le Patriarche œcuménique Athénagoras Ier ne représente rien.

3. Si l'on veut être fidèle à l'Histoire, qui est comme l'action du Saint-Esprit dans l'Église, il ne faut pas oublier que les titulaires des sièges patriarcaux ont été intimement liés à la sollicitude universelle de toute l'Église confiée à Pierre et à ses successeurs.

(...) Il appartient sans doute à l'Autorité Suprême dans l'Église de renouveler ou de rajeunir ces formes de l'antique communion ecclésiale. Mais le principe qui les fonde ne doit pas être passé sous silence, si l'on veut offrir à nos frères orthodoxes un avant-projet de charte de l'union.

4. Enfin, le patriarcat n'est pas qu'une simple dignité honorifique. Sa dignité ne doit être que l'expression extérieure de son importance effective. Aussi, il ne faut pas couvrir les Patriarches Orientaux d'honneur et de préséance, pour les traiter ensuite en subalternes, dont l'autorité est conditionnée, dans les moindres détails, par d'infinis recours obligatoires, antécédents et subséquents, aux dicastères de la Curie Romaine.

(...) Vénérables Pères, quand on parle de l'Orient, il ne faut pas penser seulement à ceux qui, humblement, le représentent aujourd'hui au sein du Catholicisme romain. Il faut réserver la place de l'Absent. Il ne faut pas fermer le circuit du catholicisme sur une latinité dynamique et conquérante d'une part, et sur une fraction d'Orient plus ou moins faible, assimilée et absorbée d'autre part. Il faut laisser le circuit ouvert. Faisons la catholicité fidèle à ses affirmations solennelles, à sa définition de catholique dans l'universalité. Faisons-la grande, non pour nos humbles personnes et communautés, en heureuse communion avec Rome, mais pour que nos Églises d'origine s'y reconnaissent, lorsqu'elle se sera élargie de fait comme de droit, dans la réalisation de l'amour, aux dimensions de l'Univers.

B. *Du R^{me} P. Abbé* J. Hoeck O. S. B., *président de la Congrégation bénédictine de Bavière :*

Le pivot de toute la question orientale est la structure patriarcale de l'Église. Tant qu'on ne l'aura pas restaurée, rien ne sera acquis du point de vue œcuménique. Ce fut la structure de toute l'Église dès les origines, et elle a prévalu durant un millénaire, c'est-à-dire tant que l'Église resta indivise. Ce ne fut pas la moindre cause du schisme que cette structure se soit évanouie graduellement à la fin de ce premier millénaire en Occident sous l'influence de différentes idées politiques (p. ex. l'alliance du Siège romain avec

les Francs, le développement du *Patrimonium Petri* etc.), sous l'influence du juridisme croissant et de faux si regrettables, comme la *Donatio Constantini* et les Décrétales du pseudo-Isidore.

(...) La promesse avait été faite à Florence de restituer ces droits patriarcaux, mais hélas ! cela n'est pas arrivé, ou plutôt on les a interprétés différemment de part et d'autre... Je ne crois pas que de cette divergence « le ciel et la terre se soient réjouis », comme on le dit dans l'exorde du Décret.

On a bien rétabli l'institution patriarcale pour ces petites Églises orientales qui, depuis le XVI[e] siècle, se sont unies au siège de Rome, mais les droits de ces patriarcats n'ont été (et ne sont) que des ombres ce qu'ils étaient autrefois. C'est pourquoi il est arrivé souvent que les chrétiens de ces Églises ont été considérés par leurs anciens frères comme des traîtres envers « leurs traditions paternelles ». Certes on ne peut nier que ces Églises minuscules n'étaient alors ni aptes ni préparées à reprendre lenr ancienne autonomie. Mais la question est aujourd'hui bien différente. Aujourd'hui, en effet, l'état de ces Églises dans l'Église catholique est un exemple et un test pour les grandes Églises orientales encore séparées de nous, lesquelles se demandent avec raison quel serait leur statut et leur rang si l'union se réalisait. Qui d'entre nous oserait dire qu'elles devraient se soumettre à la Curie romaine, spécialement à la Congrégation orientale, et leurs patriarches an collège des Cardinaux ? Qui croirait pouvoir leur refuser leur autonomie, celle dont elles ont joui durant un millénaire d'union avec l'Église romaine ? Sans doute, elles auraient à reconnaître le primat du successeur de Pierre, comme elle le reconnaissaient jadis. Mais cette reconnaissance du primat était totalement différente de ce qui est exercé aujourd'hui. Je me réfère ici à l'ouvrage du P. W. De Vries *Rom und die Patriarchate des Ostens*, où cette question est traitée avec toute la justesse requise à partir des documents authentiques. On peut en déduire :

1. Que durant tout le millénaire de l'union, les Églises orientales choisissaient librement leurs patriarches et leurs évêques, qu'elles érigeaient et changeaient librement leurs diocèses.

2. Qu'elles organisaient de leur propre autorité toute leur liturgie et leur droit canonique.

3. Qu'elles avaient sur leur clergé et sur leur peuple un plein exercice de leurs pouvoirs, en d'autres termes, qu'elles avaient une autonomie canonique et disciplinaire, bien que, celà va de soi, non absolue.

Sans doute ne doutaient-elles pas du droit d'intervention du Pontife romain, mais ces interventions étaient rarissimes, peut être quelques douzaines de fois en dix siècles. Or combien y en eut-il depuis et combien y en a-t-il aujourd'hui ? Voyez les Regestes des Papes et les archives vaticanes, de la Propagande et de la Congrégation orientale. Si l'exercice du primat a pu s'excercer ainsi pendant mille ans, pourquoi ne pourrait-il en être encore ainsi aujourd'hui ? Les temps sont changés peut-être... Le monde s'est resserré et les Églises particulières se sont davantage groupées et doivent collaborer beaucoup plus que dans le passé, mais elles ne le feront que mieux si elles peuvent le faire sans coaction et en toute liberté. La variété dans la charité vaut mieux que l'unité sur commande. Ce n'est pas le vocable *sub* mais *cum* qui est le vrai terme catholique à employer ici.

Du reste, n'est-il pas équitable et juste que nous puissions inviter les Églises encore séparées de nous à se réunir dans les conditions qu'elles avaient avant la séparation ? Et n'est-il pas dit dans le Décret *De Œcumenismo* que dans la restauration de l'Unité, comme les apôtres, nous nous sommes mis d'accord « pour ne rien imposer que ce qui est nécessaire » ?

Ne disons pas que cette question doit être laissée au soin du Souverain pontife. Il ne s'agit nullement de droits ou de privilèges concédés, mais de la structure fondamentale de toute l'Église. Et si la noble fonction de déclarer au monde « ce qu'est l'Église » a été confiée par le Souverain Pontife à ce Concile, cette notion fondamentale n'est certes pas à passer sous silence. Ce serait là une omission impardonnable et une grave déficience.

Il est vrai que c'est au Souverain Pontife qu'il incombe d'approuver et de confirmer (ou aussi de ne pas confirmer) les Décrets de ce Concile, mais notre rôle est de délibérer et de voter. Quant à moi, je ne puis croire que le Souverain Pontife ne soit disposé à agréer — qu'il attend même de nous, — de telles propositions, étant donné qu'il a lui-même donné l'exemple insigne d'une accolade fraternelle avec le patriarche Athénagoras. Aurions-nous honte de le suivre ? N'aurions-nous pas plutôt honte de ne le pas le suivre ?

III. Sur l'esprit de schisme.

A. *De la Relation de Mgr* M. Hermaniuk, *métropolite de Winnipeg pour les Ukrainiens du Canada sur le chapitre III, I du « De Œcu-*

Tout le monde reconnaît l'importance historique et dogmatique de ce fait (que l'Orient et l'Occident ne diffèrent le plus souvent que dans des questions de discipline). Lorsqu'on le sait et qu'on en tient compte, tout concourt à la paix et la concorde entre les chrétiens. Quand on l'ignore au contraire ou qu'on ne le met pas en pratique, les pires conséquences s'ensuivent pour toute la vie ecclésiastique des chrétiens, avec leurs discordes, leurs accusations violentes et quelquefois leurs condamnations. Un triste exemple doit nous servir, de cette attitude entre l'Orient et l'Occident dans le schisme qui s'est produit au temps du patriarche Cérulaire, en 1054, lorsque le légat du pape, le cardinal Humbert, environ trois mois après la mort de saint Léon IX, dans sa fameuse excommunication contre le patriarche et ses partisans, accusa gratuitement ceux-ci de toutes les hérésies connues alors dans l'Église, et, à cause de ces hérésies ainsi gratuitement attribuées, les condamna tous, bien que comme l'histoire le montre, dans toute cette controverse, aucune question dogmatique ne fut mise en doute.

B. *De Mgr* Elias Zoghby, *Vicaire Patriarcal grec-melkite catholique en Égypte :*

L'Église universelle, est composée de toutes les Églises particulières, réunies par l'Esprit Saint, et structurées dès les premiers siècles autour des grands sièges. Le principal et le plus efficient de ces sièges était à Rome, et cela du consentement de tons, en raison de la succession apostolique du Siège de Pierre. Mais cette Église universelle ne doit pas être confondue avec cette « universalité » de l'Église occidentale et latine, qui n'a commencé à exister comme telle que plus tard, notamment à l'époque de Charlemagne, et qui peu à peu, en raison de la séparation canonique entre l'Orient et l'Occident, s'est un jour trouvée toute seule, ayant perdu le respect pour l'ancienne structure patriarcale de l'Église, que les premiers Conciles avaient consacrée et qu'elle avait la tentation d'étouffer.

Il est vrai qu'au temps des Croisades, entreprises par les Pontifes Romains, les Patriarches latins ont été placés sur les sièges orientaux à la place de leurs pasteurs légitimes, mais ils n'étaient que des ombres de la papauté.

De plus, aux siècles suivants et jusqu'aujourd'hui, les missionnaires latins, guère mieux inspirés, ont institué des Églises latines en Orient, d'où ont surgi des rivalités défavorables aux Églises Orientales. Il est vrai aussi que certaines parties des Églises Orien-

tales ont été unies au cours des temps à l'Église Romaine ; mais, elles ont été agrégées à la structure occidentale. Quant aux Orientaux séparés, ils ont toujours conservé la première conception, réalisant ce pluralisme pratique dont S. S. le Pape Paul VI a parlé dans son Encyclique « Ecclesiam Suam ».

Les Occidentaux, au contraire, s'en sont tenus quasi exclusivement, quoique plus ou moins consciemment, à la seconde formule.

Aussi bien, lorsqu'on parle de séparation ecclésiastique, on ne parle pas la même langue et on ne se comprend pas : les Orientaux pensent à une séparation de l'Église latine, comme d'une Église particulière ; les autres, à une séparation de l'Église universelle, selon leur conception propre. Or, le Schéma sur les Églises Orientales est entièrement conçu de cette dernière manière, comme si les Églises Orientales catholiques étaient des parties ou des appendices de l'Église « universelle » latine : ce qui logiquement ne peut être admis. D'où le Schéma doit être entièrement refondu pour que cette fausse perspective en soit évacuée.

III. Décisions et message de la troisième Conférence panorthodoxe de Rhodes.

La troisième Conférence panorthodoxe, siégeant à Rhodes en novembre, a adopté en session publique les décisions suivantes qui ont été approuvées à l'unanimité par les quatorze églises autocéphales présentes. La presse et la population de Rhodes avaient été autorisées à assister à cette séance, la dernière de la Conférence, pour être ainsi témoins de l'unité de l'Orthodoxie.

» 1. Notre sainte Église orthodoxe déclare qu'elle désire toujours avoir de bonnes relations avec toutes les Églises et les confessions chrétiennes pour bâtir l'unité des chrétiens dans l'Église une, sainte, catholique et apostolique de notre Seigneur, selon sa parole : « Afin que tous soient un » (*Jean* 17, 21).

2. Dans cet esprit, la première Conférence panorthodoxe de Rhodes avait décidé de promouvoir, dans l'amour du Christ, les relations entre chrétiens, tandis que la deuxième Conférence panorthodoxe avait décidé en principe de proposer à l'Église catholique romaine le dialogue sur pied d'égalité.

3. La troisième Conférence panorthodoxe réitère le vœu déjà exprimé par l'Église orthodoxe au sujet de ce dialogue. Après en avoir examiné les détails, la conférence a constaté qu'il est néces-

saire de procéder à une préparation appropriée et de créer les conditions favorables pour qu'un vrai dialogue théologique puisse commencer de façon fructueuse.

4. Ceci ne signifie pas que chacune des Églises orthodoxes locales ne soit pas libre de continuer à maintenir de sa propre initiative, et non pas au nom de toute l'Orthodoxie, des relations fraternelles avec l'Église catholique romaine, avec la conviction que de cette manière les difficultés existant actuellement seront progressivement écartées.

5. Dans ce but et afin de mieux servir cette sainte cause, la troisième Conférence panorthodoxe exprime à nos Églises orthodoxes locales le vœu qu'elles étudient les détails de ce dialogue du point de vue orthodoxe et échangent entre elles les résultats de leurs études, ainsi que toute autre information utile.

6. Quant à la question de la poursuite des discussions théologiques entre notre Église orthodoxe et l'Église anglicane, la troisième Conférence panorthodoxe a décidé :

a) La formation immédiate d'un comité théologique interorthodoxe, composé de théologiens spécialisés — un à trois au maximum — de chaque Église orthodoxe et choisis par les Églises locales (cfr plus haut, p. 552) ;

b) L'acceptation en principe d'une liste de sujets à débattre tels qu'ils ont été proposés par le patriarcat œcuménique sur la base de discussions antérieures ;

c) La préparation de ce comité interorthodoxe précédera l'ouverture des discussions théologiques avec les anglicans, après consultation entre les Églises orthodoxes locales ;

d) Le choix de la date fixée pour ouvrir ces discussions théologiques entre orthodoxes et anglicans sera déterminé en commun par les Églises orthodoxe et anglicane.

7. En ce qui concerne la question de la continuation des discussions théologiques entre notre Église orthodoxe et l'Église vieille-catholique, la troisième Conférence panorthodoxe a décidé :

a) La constitution immédiate d'un comité théologique interorthodoxe composé de théologiens spécialisés dont le nombre et les noms seront communiqués plus tard, après une consultation des Églises orthodoxes locales ;

b) la préparation systématique par ce comité de thèses orthodoxes pour les discussions théologiques à venir, ceci sur la base des textes doctrinaux, dogmatiques et liturgiques de l'Église vieille-

catholique, des matériaux rassemblés jusqu'ici, ainsi que des résultats de discussions antérieures ;

c) l'ouverture des discussions avec le comité théologique de l'Église vieille-catholique, après consultation mutuelle des deux églises.

8. Enfin, la troisième Conférence panorthodoxe a résolu :

a) que ces décisions, ainsi que le message de la conférence seront soumis à Sa Sainteté le patriarche œcuménique et aux autres chefs des Églises orthodoxes ;

b) que toutes les informations concernant les décisions prises par la Conférence seront communiquées par le patriarcat œcuménique et de façon appropriée aux Églises que cela concerne.

D'autre part, la Conférence panorthodoxe a adressé un message aux Églises chrétiennes pour les inviter à « cultiver l'esprit d'unité et de fraternité qui a dominé la Conférence, afin que cet esprit devienne le bien de tous les peuples chrétiens ».

« La Conférence, ajoute le message, a la conviction que le Dieu tout-puissant l'assiste dans sa mission. Soucieuse de répondre aux aspirations de ses fidèles avec compréhension et amour, avec unité d'esprit et de cœur, elle a recherché l'unité finale de tous (...) Notre sainte Église orthodoxe désire toujours de bons rapports avec toutes les Églises chrétiennes. Nous bénissons le nom du Seigneur et remercions le Dieu de la Trinité qui nous a trouvés dignes de servir sa volonté et l'esprit de fraternité, d'amour, d'unité et de paix dans le monde ».

En conclusion : « La troisième Conférence panorthodoxe de Rhodes, dans le même esprit d'amour, tourne sa pensée vers les anciennes Églises orthodoxes, auxquelles elle adresse un chaleureux salut fraternel, exprimant le vœu et l'espoir que le Seigneur bénira le développement de nos rapports fraternels ».

IV. Message du COE à la Conférence de Rhodes de 1964.

Très Révérend Président, votre Grâce, votre Excellence, Mesdames et Messieurs,

C'est un grand plaisir pour moi, en qualité de Secrétaire général du COE de transmettre les chaleureux messages du Conseil à vous

qui êtes assemblés à Rhodes pour la III[e] conférence pan-orthodoxe. Toutes les Églises membres du Conseil œcuménique expriment leur reconnaissance à la Sainte Trinité de ce que l'une des plus importantes et des plus grandes d'entre elles, la Sainte Église Orthodoxe, réunisse pour la troisième fois en quatre ans les représentants des Églises autocéphales.

Chaque rencontre pan-orthodoxe est d'une haute importance pour toutes les Églises membres du Conseil œcuménique parce qu'elle donne la preuve la plus éloquente de la profonde unité spirituelle qui lie, au travers des siècles, toutes les Églises orthodoxes autocéphales en une seule communion ininterrompue. La fidélité de l'Orthodoxie à la continuité de la vie de l'Église est, au sein de l'association fraternelle du Conseil œcuménique, l'un des témoignages les plus éminents de la collaboration efficace en Christ.

Aujourd'hui tout particulièrement, où nous vivons des développements nouveaux dans le mouvement œcuménique qui a débuté parmi les Églises orthodoxes, anglicanes et protestantes il y a quelques décades, cette vénérable rencontre a une importance immense pour toutes les Églises et pour leur marche en avant vers un vrai œcuménisme. Dès que le mouvement œcuménique a commencé d'exister, des Églises orthodoxes y ont été présentes et actives. Elles étaient, avec le Patriarcat œcuménique, parmi les premières communions d'Églises à avoir fondé cette « koinonia tôn ekklesiôn » et actuellement, toutes les Églises orthodoxes autocéphales sont membres du Conseil œcuménique. Il est donc possible d'affirmer avec une conviction totale que le Conseil est une expression d'un mouvement qui rassemble les Églises en vue de donner forme, par la prière et l'action commune, à un œcuménisme authentique.

Cette association fraternelle d'Églises au sein du Conseil œcuménique n'a pas de caractère confessionnel qui lui soit propre, ni de centre géographique quel qu'il soit. Elle est un mouvement des Églises, elle offre aux Églises les moyens et la possibilité de se rencontrer partout dans le monde au nom du Christ et par la puissance du Paraclet qui les unit. Le Conseil œcuménique veut être au service — « diakonia » — des Églises qui se sont engagées à demeurer ensemble et à avancer ensemble pour prendre toujours davantage conscience, par l'intermédiaire de leurs représentants, de ce que, en tant qu'Églises historiques, elles jugent bon et utile au renouveau de leur vie et de leur mission dans le monde, pour prêcher ensemble l'unique Évangile et avancer ainsi dans la recherche d'une notion dynamique de l'unité. Ainsi donc, le COE n'a pas à proposer

un œcuménisme qui lui serait particulier, pas plus qu'il ne représente l'œcuménisme d'aucune confession. Par ses assemblées générales, ses conférences, ses études, l'examen de nouveaux programmes communs de mission et d'évangélisation ; par l'entraide interecclésiastique conçue en tant que « diakonia » des Églises et par une attitude claire prise contre le prosélytisme sous toutes ses formes, le COE veut être une expression de la Parole vivante et prophétique. Il fait donc appel à toutes les Églises membres, à tous leurs dirigeants pour qu'ils demeurent, prient et agissent ensemble, afin que les dons du Saint-Esprit, édifiant ensemble le Corps du Christ tout entier, puissent nous conduire tous à atteindre l'unité de la foi dans la plénitude du Christ.

Il est évident qu'en adoptant une attitude aussi ouverte, on considère la rencontre de deux Églises — ou davantage — proches l'une de l'autre, comme l'un des moyens nécessaires pour qu'avance l'œcuménisme. On attend pourtant de ces dialogues qu'ils ne perdent pas de vue un seul instant l'effort œcuménique dans son ensemble et toutes les autres Églises qui y sont engagées. Toutes ces rencontres de deux Églises — ou davantage — devraient être comprises comme un service et une exhortation à toutes les autres Églises qui n'y participent pas directement, mais dont le témoignage et l'expérience peuvent être utiles à tout le mouvement œcuménique.

C'est pourquoi cette conférence, qui doit étudier le dialogue entre l'Orthodoxie et le Catholicisme romain, représente un grand pas en avant. Elle aura une haute portée pour tout le mouvement œcuménique, particulièrement parce que l'Église orthodoxe a toujours eu un sens profond de l'œcuménisme intégral et de l'unité de tous les chrétiens, telle qu'elle est exprimée par l'encyclique de 1920 du Patriarcat œcuménique et par le programme d'action œcuménique adopté aux rencontres pan-orthodoxes de Rhodes en 1961 et 1963.

D'autre part, c'est avec un grand plaisir qu'il faut saluer la décision de l'Église catholique romaine de participer à l'effort général du mouvement œcuménique. C'est un signe très encourageant que le second concile du Vatican tente d'ouvrir une voie et adopte une attitude nouvelle à l'égard des autres Églises qui collaborent elles-mêmes depuis le début de ce siècle déjà à l'effort œcuménique. Que Dieu fortifie tous ceux qui, en ce moment, à Rome, cherchent à établir des relations nouvelles avec les autres Églises et qu'il guide leurs pas au service de l'unité de toutes les Églises chrétiennes.

Ainsi donc, le COE salue cette sainte Synaxis en des termes bibliques, que toutes les Églises doivent s'adresser dans des circon-

stances semblables ; il les répète ici comme le salut de toutes les Églises membres de la famille du Conseil œcuménique ; « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur, je le répète, réjouissez-vous. Que votre douceur soit connue de tous les hommes » (*Phil.* 4, 4-5).

W. A. VISSER 'T HOOFT.
Secrétaire général.

V. La Conférence des Églises européennes de Nyborg.
(5-9 octobre 1964)

Ce fut en raison de difficultés d'ordre politique — le Danemark comme membre de l'OTAN ne reconnaît pas le passeport de la République Démocratique Allemande — et pour ne pas fuir les obstacles, que la IVe Conférence de Nyborg se tint cette fois à bord d'un navire danois surmonté d'une grande croix blanche. Ce « concile nautique » fut probablement le premier dans l'histoire de l'Église et certainement le premier dans l'histoire de l'Œcuménisme : son insigne symbolique — barque surmontée de la Croix — trouva tout-à-coup sa réalisation concrète. Tous ceux qui y participèrent sont extrêmement reconnaissants de cette expérience.

Environ 245 personnes se trouvaient à bord : parmi eux, les délégués officiels de presque toutes les Églises non-romaines de 22 pays européens et les représentants de différentes organisations ecclésiastiques. On remarqua cette fois une participation plus large d'Églises orthodoxes, surtout celles de l'URSS et de la Roumanie. Pour la première fois aussi, deux observateurs officiels catholiques-romains (Mgr Arrighi du Secrétariat de l'Unité et l'abbé Andersen de Copenhague) assistaient à la Conférence.

Dans sa prédication pendant le culte d'ouverture, le pasteur D. Wilm, président de l'Église Évangélique de Westphalie, fit l'exégèse de la péricope de Mt 9, 1-8 : « Jésus étant entré dans une barque, traversa le lac et vint dans sa ville... » Rarement, cette péricope a trouvé un « Sitz im Leben » aussi concret. Que de rives différentes entourent notre lac...

Les conférences de Nyborg sont avant tout un lieu de rencontre et de dialogue entre chrétiens et Églises d'Europe. C'est en cela que consistent leur force et leur charme unique, s'exprimant d'une manière si profonde dans les prières et le chant de cantiques en commun. Mais jamais peut-être nous n'y avons senti si douloureu-

sement la scission de notre continent en deux sphères devenues étrangères l'une à l'autre. Dans leurs manières de penser, il peut parfois s'avérer difficile de se parler de frère à frère, puisque des éléments non-théologiques et imposés du dehors risquent d'obscurcir la franchise et la simplicité des enfants de Dieu. Telle est la croix de ces rencontres officielles entre l'Ouest et l'Est européen...

Le thème de Nyborg IV était : « Vivre ensemble comme continents et comme générations ». Nous avons eu trois conférences magistrales. Le Dr. Visser't Hooft parla de l'Europe comme *ex-Corpus Christianum* et affirma clairement qu'il « n'y a pas de chemin qui retourne à un *Corpus Christianum* ». En conclusion il demanda aux Églises de renoncer radicalement à tous les privilèges pour être plus libre dans leur humble service envers le monde. D'ailleurs, cette parole de l'« humble service » devint le mot-clef de tous les discours et interventions durant la conférence.

Après Nyborg III (octobre 1962), avaient été institués quatre groupes de travaux, chargés de continuer l'activité de discussion et de préparation entre deux sessions de la Conférence :

1) Le devoir des Églises européennes à l'égard des autres continents ;
2) L'Église et l'État dans l'Europe d'aujourd'hui ;
3) Les Églises et l'évolution sociale contemporaine en Europe ;
4) Coopération et responsabilité mutuelle des générations.

Les thèmes des groupes 1 et 4 ont été le sujet des exposés respectifs des professeurs Joubert (France) et von Oppen (Allemagne), les thèmes 2 et 3 étant réservés à Nyborg V (octobre 1966).

Il s'avéra de nouveau que les thèmes étaient beaucoup trop vastes. Le matériel proposé à la discussion était énorme, et le temps manqua pour une réflexion tant soit peu approfondie et sérieuse. Ce manque de temps posait comme un malaise sur tous les participants et éclata au grand jour quand, à la fin, la délégation de l'Église Orthodoxe Russe demanda de ne pas publier les « résultats », hâtivement composés, des deux groupes de discussion. Le Comité des Groupes de travail a d'ailleurs noté cette même difficulté dans son excellent rapport. Nous voudrions suggérer aussi que dorénavant on choisisse pour la Conférence un seul thème restreint, élaboré par un ou plusieurs groupes de travaux en liaison avec le conférencier prévu. Ce thème unique et restreint serait discuté à Nyborg par différents groupes de discussion simultanément et ensuite en session plénière.

De cette manière, croyons-nous, on serait à même de faire un travail plus valable.

A Nyborg IV, la CE s'est donnée une constitution. C'est une étape importante pour la Conférence. Nous espérons que cette forme canonique ne signifie point la fin d'un mouvement libre et spontané, mais sera une aide en vue d'un épanouissement plus en profondeur du *fellowship* des chrétiens en Europe.

La question d'un secrétariat à plein temps fut remise jusqu'à Nyborg V. De même, le choix d'un centre de conférences en pays neutre.

Plus que l'acceptation de la Constitution, l'élection du Praesidium (7 membres) et du Comité Consultatif (18 membres) se ressentit du manque de temps. L'Assemblée générale n'eut finalement qu'à approuver la proposition telle qu'elle avait été préparée (non sans labeur), par le Comité de Nominations. Nous exprimons le vœu, formulé déjà avec tant de conviction par une très grande partie de l'Assemblée, de voir bientôt figurer également sur la liste les noms des représentants de la jeune génération et des laïcs.

La Conférence fut unanime à remercier son Secrétaire exécutif, le Dr. Williams, de son infatigable travail pour la réussite de Nyborg IV. Une telle possibilité de rencontre entre les Églises de l'Europe entière pour se connaître et s'aimer mutuellement et l'effort commun pour résoudre les questions que le monde moderne pose à la conscience des chrétiens, sont un signe élevé de la vie de l'Église et un sujet d'une continuelle action de grâces envers le Père Céleste.

D. Bf. M.

Bibliographie

I. DOCTRINE

E. S. Drower. — The Secret Adam. A Study of Nasorean Gnosis. Londres, Oxford University Press, 1960; in-8, XVII-124 p.

La secte gnostique des mandéens pose encore maint problème à la science des religions. Ses adhérents, un groupe d'à peu près cinq mille en Irak du Sud, gardent un grand nombre de livres saints, écrits en araméen oriental, dont le contenu doctrinal est jalousement tenu secret. Ceux des croyants qui possèdent la science secrète sont appelés nazoréens. La secte se distingue surtout par les cérémonies baptismales célébrées pour les vivants (*masbūtā*) et pour les morts (*massiqtā*). Plusieurs hypothèses ont été proposées à propos de cette secte ésotérique. Il y a probablement des rapports entre le christianisme et le mandéisme : en témoigne par exemple le rôle que joue Jean-Baptiste dans leur enseignement. Certains auteurs ont même vu dans le christianisme une secte du mandéisme. Même l'A. du présent ouvrage suggère cette thèse (p. XI). Cependant les écrits gnostiques sur lesquels on se base sont plutôt tardifs, et comportent différentes couches. Quelques écrits des plus anciens recueils ont pu être reconstitués partiellement. Le présent ouvrage fait faire un grand pas en avant dans la recherche mandéenne. L'A., reconnue comme spécialiste surtout par l'édition de nombreux textes de cette secte syncrétiste, en possède d'autres dont personne ne connaissait la teneur et dont elle se sert tout de même dans son livre. Le thème de l'Adam secret ou mythique est étudié en dix chapitres. Il s'agit de l'Adam cosmique qui a précédé l'Adam physique. A partir de cet Adam préfigurant le cosmos, se développe la doctrine cosmogonique et anthropologique. Signalons qu'une bibliographie sur la question mandéenne a été publiée par S. Pallis, *Mandaean Bibliography*, Copenhague et Londres, 1933, bibliographie qui s'étend aux travaux parus jusqu'en 1930.

D. E. D.

Antoine Guillaumont. — Les « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens. (Coll. Patristica Sorbonensia, 5). Paris, Éd. du Seuil, 1962; iu-8, 366 p.

L'ouvrage de M. G. fait suite à l'édition des *Kephalaia Gnostica* d'Évagre le Pontique dans la *Patrologia Orientalis*, 28, 1 (1958). L'A. y rééditait

la version syriaque commune, connue déjà par l'édition avec rétroversion grecque de Frankenberg (1912), et une version intégrale, découverte par lui dans le ms du British Museum, Add. 17167, qui diffère considérablement de la version commune. Dans ses cours à l'École pratique des Hautes Études pendant les années 1958-1960, l'A. a étudié plus à fond l'histoire de ces deux versions syriaques, le rôle qu'elles ont joué dans les controverses autour de l'origénisme aux IVe et VIe siècles et leur influence chez les écrivains grecs et syriens. L'ouvrage présenté ici nous fournit toute cette documentatiou. La version commune de l'original grec perdu fut la plus répandue : on en possède plusieurs mss ; c'est elle qui fut, peut-être déjà dès le Ve siècle, traduite en arménien (éd. Sarghisian, 1907) ; elle fut commentée par le nestorien Babaï le Grand (début VIe siècle, éd. Frankenberg, 1912) et par le monophysite Denys Bar Salibi (XIIe s., commentaire inédit) ; et quand il s'agit de citations par des écrivains, elles sont toujours puisées à cette version commune. Donc tant d'indices qui ne feraient jamais douter de l'authenticité de ce texte ! Le grand mérite de M. G. est d'avoir prouvé d'une manière incontestable que l'autre version syriaque, la version intégrale, est le texte authentique d'Évagre. Une comparaison entre les deux versions et entre celles-ci et les quelques fragments grecs qui nous sont conservés, fait clairement ressortir que la version commune est une traductiou atténuée ; sou auteur, qui serait Philoxèue de Mabboug (env. 510), en a systématiquement éliminé les sentences par trop origénistes. Par contre la version intégrale, faite par Serge de Reshaïna († 536), est la traduction authentique du grec ; son origénisme est franchement accusé. Cette version intégrale, chose plus nouvelle encore, est à la base des anathèmes du Ve coucile œcuménique de 553 contre l'origénisme. (L'éditeur du *Peri archôn* d'Origène, Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913, voulait retrouver une partie des anathématismes « fast wörtlich » dans le texte d'Origène ! v. Guillaumont, p. 159). Les Syriens, aussi anti-origénistes que les Grecs, ont « sauvé » Évagre, mais par la version commune. « C'est donc, peut-on dire, un Évagre, aux ailes coupées, qui a circulé en milieu syrien » (p. 301). Le vrai Évagre nous est révélé ici par M. G. ; le rôle de ses écrits est mis en évidence. Dorénavant chaque étude de l'origénisme et d'Évagre devra tenir compte de cet ouvrage. L'A. mentionne une fois en passaut l'existence d'une version arabe des *Kephalaia*, mais saus donner une appréciation de sa valeur. Altauer (*Patrologie*, éd. franç., p. 382), n'en parle pas. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, p. 397 mentionne un ms du patriarcat copte. M. G., p. 18, n. 11, cite l'article *Centuries* de Hausherr (DS 2, 614 sv) : Évagre est « le premier auteur de Centuries » ; un article de E. von Ivanka (*Kephalaia, Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln*, dans *Byz. Ztschr.* 47 (1954), 285-291, étudie spécialement les sources de ce genre littéraire. D. E. D.

R. McL. Wilson, — The Gospel of Philip, translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary. Londres, A. R. Mowbray & Co., 1962 ; in-8 ; VI-198 p.

L'évangile de Philippe fait partie des textes gnostiques coptes découverts à Nag Hammadi. Le texte copte en est connu par une édition pho-

tographique, et Leipoldt-Schenke en ont donné une traduction allemande. Cette nouvelle traduction auglaise se distingue par une fidélité presque littéraliste et par un commentaire philologique très approfondi. L'A. a pu profiter d'étroits contacts avec M. Till, qui préparait l'édition critique de ce document. Quant à la composition, l'A. croit que le texte présente plus d'unité que ne disaient Leipoldt-Schenke.

D. A. T.

Ioannis M. Fountoulis. — *Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία.* (Diss.). Athènes, Astir, 1963, in-8, 135 p.

— *Λεσβιακὸν ἑορτολόγιον, Γ'. Οἱ ὅσιοι αὐτάδελφοι Δαβίδ, Συμεὼν καὶ Γεώργιος οἱ Ὁμολογηταί.* Athènes 1961, in-8, 70 + ιγ' p.

Des moines, « anges en chair et os », out voulu imiter la louange perpétuelle de Dieu offert par les « liturges célestes » sans interruptiou pendant les 24 heures de la journée et de la nuit. Cette doxologie acémète (sans sommeil) a été introduite par saint Alexandre, à la fin du IVe siècle, dans un monastère interracial fondé sur les bords de l'Euphrate où il y eut des Grecs, Syriens, Latins et Coptes, ensuite dans un monastère érigé par le même à Constantinople et finalement dans un autre sur les rives du Bosphore, à l'Eirinaion (près de Chrysoupolis), qui fut appelé le monastère des Acémètes. C'est la découverte du contenu de deux manuscrits des XIe et XIIe s. (Lesbos, Leimonos 235 et Paris gr. 295) qui contiennent des acolouthies pour toutes les vingt-quatre heures qui a été à l'origine de cette thèse doctorale présentée à la Faculté de théologie de Salonique. M. F. recherche ici l'origine de cette *laus perennis* dans la Sainte Écriture, les apocryphes (p. ex. *Le Testament de notre père Adam*), l'influence du messalianisme et du monachisme précédent, et la diffusion du typikon acémète à Byzance. Ensuite il examine le contenu des deux manuscrits et son origine et présente quelques parallèles dans les rites éthiopien, mozarabe et gallican. Un troisième chapitre plus court s'occupe de la décadence de cette acolouthie et de quelques survivances où l'on peut voir des traces de l'*Ordre des douze psaumes* révélé à S. Pacôme par un ange. L'A. prépare la publication des deux manuscrits mentionnés. La dissertatiou est un excellent apport à l'histoire d'un élément important de la tradition liturgique byzantine.

L'étude suivante qui est un tiré-à-part de la revue lesbienne *Ho Poimin* (1959-1961), contient une nouvelle édition annotée de la biographie des trois frères confesseurs sous l'iconoclasme au IXe siècle, David, Syméon et Georges (BHG 494 ; *Analecta Bollandiana*, 1899, p. 209-259) d'après un manuscrit de la Laurentiana de Florence ; elle est suivie de l'acolouthie encore inédite des saints publiée d'après le même manuscrit et un autre manuscrit du monastère Leimonos de Lesbos. Par là M. F. continue à mettre à la portée de ses compatriotes la vie de ceux qui constituent la gloire de leur île (cfr *Irénikon*, 1959, p. 507 et 1961, p. 266).

D. I. D.

Ernst Hammerschmidt, — Studies in the Ethiopic Anaphoras (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Institut für griechisch-

römische Altertumskunde ; Berliner byzantinistische Arbeiten 25). Berlin, Akademie-Verlag, 1961 ; in-8, 182 p. + 25 planches.

Les anaphores éthiopiennes jusqu'à la parution de cette étude n'ont pas reucontré le même intérêt que par exemple les anaphores syriaques, dont un *Corpus* est en voie d'édition. Il n'y a guère parmi les savants modernes que *Mercer*, *Euringer* et *Löfgren*, qui y aient porté leur attention d'une manière suivie. Ne serait-ce pas maintenant l'occasion de parler aussi d'un *corpus* des 20 anaphores éthiopiennes ? En tout cas, l'étude de M. H. montre d'une part l'originalité de ces anaphores, d'autre part elle laisse entrevoir combien de questions il reste à résoudre. L'A. commence par présenter les 20 anaphores dans leurs éditions et leurs manuscrits (p. 13-36) pour parler ensuite de leur origine (p. 40-49) et de leur structure (p. 50-60). Enfin, il examine comparativement les différentes parties de l'anaphore (p. 63-166). Cette étude se fait remarquer par la connaissance des langues orientales et de la littérature concernant les études liturgiques.

D. A. T.

Hans Urs von Balthasar. — Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961 ; in-8, 691 p.

L'œuvre littéraire de Maxime le confesseur est triple : elle est polémique dans sa controverse contre le monophysisme et le monothélisme ; elle est exégétique dans ses commentaires des Pères grecs, ses devanciers, surtout Denys l'Aréopagite et Grégoire de Nazianze, et synthétique dans son effort de systématisation de la vie surnaturelle qu'il a tâché de réaliser dans la mystagogie. Autant les premiers ouvrages sont clairs, autant les derniers, la Mystagogie surtout, est obscure au dire même de ceux qui admirent le plus la doctrine de Maxime et s'efforcent de l'approfondir. (cfr. M. Lot-Borodine, dans *Irénikon*, t. XIII, XIV et XV ; M. Viller, dans *Rev. d'ascét. et de myst.* t. IX ; Grumel dans *D. T. C.*, X, 448). Mais ces auteurs n'ont pas insisté assez sur la Mystagogie, comme fondement ou synthèse du monde qui serait une liturgie cosmique. Voilà ce que mettait en lumière le livre de H. von B. dans une première édition parue en 1941 et publiée en même temps en allemaud et en français sous le titre de « Liturgie cosmique », dénomination qu'il précise ainsi : « La Vision du monde (*Weltbild*) que nous a laissée Maxime le Confesseur dans ses écrits est à plus d'uu égard l'achèvement et la pleine maturité de la pensée grecque mystique, théologique et philosophique » (Ire éd. 1941, introduction, p. 11). Dans cette nouvelle édition, cette vision se concrétise encore dans l'Église, type et image de Dieu, du monde et de l'homme ; la vision du monde oriental chrétien est celle d'une assemblée permanente dont la vie collective consiste à célébrer avec les êtres de l'univers une « Synaxe eucharistique » symbole et réceptacle des mystères de la foi, qui est en même temps une imitation et une intégration au Christ. Pour le faire comprendre au lecteur, l'A. dans une première partie de cette deuxième édition étudie les problèmes et les questions soulevées par Maxime et dans la seconde il donne le texte de la Mystagogie et des Centuries. L'ouvrage se présente ainsi comme un traité d'ascèse et de mystique de l'Orient.

D. T. B.

O. Casel. — Das christliche Kultmysterium. (Quatrième édition, revue et augmentée par D. B. Neunheuser O. S. B.) Ratisbonne, Pustet, 1960 ; in-8, 243 p.

Depuis sa première parution en 1932 (voir *Irén.* X, p. 524) jusqu'à nos jours, cet ouvrage a été l'objet de nombreuses controverses ; il a connu quatre éditions et des traductions en néerlandais, français, espagnol, anglais. Malgré les réserves qu'un pourrait faire sur certains points, il nous semble bien qu'il s'agit ici d'un ouvrage classique de théologie liturgique (très proche en général de la mentalité liturgique orientale), écrit dans un très beau style. Dans la présente édition on a ajouté deux chapitres rédigés après la mort de D. C. avec des extraits de divers de ses écrits (notes, lettres, couférences spirituelles). L'éditeur a pensé que ces chapitres complètent l'ensemble de façon heureuse. Afin de rendre compte de l'état actuel de la question, après des années de controverses et de recherches, il a ajouté sept pages de notes pour élucider (plus que pour critiquer) divers points. D. M. V. d. H.

Deutsches Lektionar. — Lesungen und Evangelien für alle Tage des Jahres. Band I : Die Sonn-und Feiertage des Kirchenjahres. Band II : Feste des Herrn und der Heiligen. Fribourg-Br., Herder, 1964 ; in-4, 644 p.

Voici le premier des lectionnaires conforme à la Constitution de la Liturgie de Vatican II. Admirons la rapidité de l'éditeur Herder qui a comblé un besoiu urgent sans attendre la future distribution des péricopes. L'édition soigneusement imprimée en deux couleurs et magnifiquement reliée en simili-cuir rouge, a été préparée par les moines de Beuron, qui ont décidé d'adopter les traductions du missel du P. Schott eu attendant la nouvelle traduction officielle de la Bible. Ce texte revisé il y a 35 ans d'un missel qui a accompagné le mouvement liturgique allemand pendant 80 ans, inaugurera ainsi la réforme liturgique de Vatican II dans ce pays. Le lectionnaire étant « la Bible pour l'usage liturgique », on se réjouira de ce que l'on en ait exclu les oraisons et les chants de la messe. Peut-être une édition postérieure éprouvera-t-elle le besoin d'y insérer aussi les psaumes graduels et alléluiatiques, dont on est en train de découvrir la place constitutive dans la liturgie de la Parole, et qui seront sans doute de plus en plus proclamés de l'ambon. De même on préférera l'édition en un seul volume, qu'on suggère de placer en un endroit bien visible de l'Église, en permanence comme symbole de la parole du Seigneur dans sa Parole.

D. A. D.

Grigorios Palamas. — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α'. Λόγοι ἀποδεικτικοί, 'Αντεπιγραφαί, 'Επιστολαὶ πρὸς Βαρλαὰμ καὶ 'Ακίνδυνον, 'Υπὲρ ἡσυχαζόντωκ, ἐκδίδουν,* B. Bobrinsky, P. Papaevangelou, I. Meyendorff, P. Christou. Thessaloniki, 1962 ; in-8, 743 p.

Georgios I. Mantzaridis. — *'Η περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.* (Diss.) Ibid. ; 1963 in-8, 123 p.

On peut considérer comme une heureuse suite des fêtes célébrées en novembre 1959 en l'honneur du célèbre archevêque de Salonique (cfr

Irénikon, 1960, p. 68 et 1961, p. 267) qu'un comité, sous la direction du professeur Panagiotis Christou, ait entrepris l'édition critique et très soignée de toutes ses œuvres dont une grande partie est encore inédite. Toute la série comprendrait six volumes dont un « extra volume » présenterait une *Introduction*. L'édition commence par les premières œuvres de Palamas, toutes polémiques. M. Christou a esquissé une introduction pour chacune des quatre œuvres édités ici ; le texte a été établi, chaque fois d'après les meilleurs manuscrits, par l'un des quatre spécialistes indiqués dans le titre. La première œuvre, publiée déjà en 1627 à Constantinople par Nikodimos Metaxas, est consacrée à la démonstration de la procession du Saint-Esprit du Père seul, la deuxième est une réfutation des *Epigraphai* du patriarche Jean Vekkos, la troisième contient deux lettres à Varlaam et deux lettres à Akindynos, la quatrième, que le P. Meyendorff avait publiée avec une traduction française en 1959, (cfr *Irénikon*, 1962, p. 268-270) est rééditée ici par M. Christou ; son titre « Pour les hésychastes » est récent. L'œuvre originale composée de trois triades porte le titre d'« Ecrits contre Varlaam » ; elle nous ramèue au début des luttes autour de l'hésychasme. Les trois triades auraient été écrites en 1337, en 1339 et au printemps de 1341. L'édition s'achève par des « *Pinakes* » (*Indices*) très détaillés. Toutefois deux mots y manquent : *Tomos hagioreitikos* et *Peira* (expérience). On pourrait souhaiter un titre courant au-dessus des pages. Cette édition exemplaire a été rendue possible par le concours de la Fondation Royale de Recherches de Grèce.

On a fait remarquer que l'une des raisons profondes dans la divergence entre les opinions de l'école hésychaste et de ses opposants a été une interprétation différente des doctrines du pseudo-Denys l'Aréopagite « par qui presque en premier lieu l'Église a été initiée aux éléments mêmes de la théologie » comme l'écrit Palamas (CHRISTOU, I, p. 307 ; Troisième lettre à Akindynos, c. 10). De fait, aucun auteur de l'antiquité chrétienne n'est si souvent cité par Palamas. Dans sa Défeuse des hésychastes, il fait remarquer que nulle part il n'a encore osé écrire sur la divinisation (*theosis*) de l'homme ; puisqu'il doit en parler, ce sera d'une façon insuffisante parce qu'elle est ineffable et ne peut se traduire en mots que par ceux qui en ont eu une bonne part. Grâce en partie à l'Aréopagite, il en a pu parler souvent ensuite. C'est ce qui a permis à M. Mantzaridis de consacrer une dissertation à ce sujet et d'en exposer, d'après Palamas, le fondement doctrinal, son caractère mystérique, ecclésiologique et moral, son expérience mystique et son achèvement dans la résurrection et la vision de Dieu face à face. Cet exposé permet de se rendre compte de ce que l'on se trouve en préseuce d'un point central de toute la doctrine qui est resté un « idéal de l'Orthodoxie ». Mais l'A. y ajoute dans son épilogue, que « la théorie de la lumière incréée dans laquelle les hésychastes et Palamas reconnaissaieut la forme la plus haute et la plus mystique de la communion déifiante des hommes avec Dieu s'est vite affaiblie jusqu'à la disparition ». Cette thèse fut publiée en partie dans *Athoniki Politeia* (cfr plus haut, p. 538). D. I. D.

Maria, Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J. Paris, Beauchesne 1964; t. VII, in-8, XIII-457 p.

Maria et Ecclesia, Acta Congressus mariologico-mariani in civitate

Lourdes anno 1958 celebrati, Vol. X: Maria et Christiani ab Ecclesia separati. Rome, Academia mariana internationalis (Via Merulana, 124), 1960 ; in-8, XI-243 p.

Mariologie et Oecuménisme I. Eglise orthodoxe: doctrine mariale et influence sur l'Occident, Bulletin de la Société Française d'Études mariales 1962. Paris, Lethielleux, 1963 ; in-8, 183 p.

Id. II. Positions protestantes face au dogme catholique. Bulletin 1963. Ibid. 1963 ; in-8, 94 p.

Max Thurian. — Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église. Taizé, les Presses de Taizé, 1962 ; in-12, 281 p.

A. Lancashire. — Born of the Virgin Mary. Londres, The Faith Press, 1962 ; in-12, 144 p.

The Blessed Virgin Mary. Essays by Anglicans, éd. par E. L. Mascall et H. S. Box. Londres, Darton, Longman et Todd, 1963 ; in-8, V-131 p.

Roger Mehl. — Du Catholicisme romain. Approche et Interprétation. Neuchâtel-Paris, 1957 ; in-8, 94 p.

Hans von Campenhausen. — The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church. Londres, SCM Press, 1964 ; in-8, 92 p.

Clément Dillenschneider. — Le Sens de la Foi et le progrès dogmatique du mystère marial. Rome, Academia mariana internationalis, 1954 ; in-8, XI-402 p.

M. Elisabeth Gössmann. — Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. Munich, Max Hueber, 1957 ; in-8, 303 p.

Josephus A. De Aldama. — De Quaestione mariali in hodierna vita ecclesiae. Rome, Pontificia Academia mariana internationalis, 1964 ; in-8, XI-163 p.

Il convient de mettre à la tête de ce groupe d'ouvrages mariologiques le VII[e] et ultime volume de l'imposante œuvre collective, Maria entreprise depuis quinze ans sous la direction du P. du Manoir S. J., professeur de l'Institut Catholique à Paris. Le cardinal A. Bea, daus sa préface à ce dernier tome, souligne avec raison la portée œcuméuique de cette vaste enquête menée par de nombreuses compétences dans le domaine si étendu de la doctrine et de la vénération mariales. Des bibliographies détaillées et de choix donnent à ce recueil monumental d'études une valeur toute particulière d'instrumeut de travail. On trouvera dans le tome présent un long exposé de la *Théologie mariale dans l'Orthodoxie gréco-russe* (à corriger dans la table des matières l'omission de « gréco »), par D. Stiernon, A. A (p. 239-339), avec une bibliographie extrêmement fournie. D'autres contributions importantes du point de vue œcuménique : *L'Immaculée Conception* (p. 9-116) et *Le Mystère de l'Assomption* (p. 143-238), par J. Galot, S. J. ; *Marie et l'Église, un thème théologique renouvelé* (p. 363-420), par Mgr G. Philips. Quant à la mariologie russe, il faut mentionner dans Maria et Ecclesia, Vol. X, p. 51-141, Bernard Schultze, S. J., *Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie* (Du même, *La Mariologie sophianique russe*, dans Maria t. VI, pp. 213-239). Dans le même volume de Maria et Ecclesia : Pierre Gherman, *Le Parallélisme entre Marie et l'Église selon la doctrine de l'Orient chrétien séparé et des Protestants* (pp. 1-50).

Les deux volumes MARIOLOGIE ET ŒCUMÉNISME inaugurent une nouvelle série dans les travaux de la Société Française d'Études Mariales. Vol. I met en lumière l'influence de la doctrine et de l'iconographie mariales de l'Orient chrétien sur l'Occident chrétien. En voici les sujets, *Marie, modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène* (H. CROUZEL) ; *L'Apport marial de l'Orient à l'Occident, de S. Ambroise à S. Anselme* (H. BARRÉ) ; *Les caractères de la mariologie orthodoxe, Marie et le Mystère* (M. LE GUILLOU) ; *La place de Marie dans la piété orthodoxe* (A. KNIAZEFF) ; *Essai sur la part de l'Orient dans l'iconographie mariale de l'Occident* (J. DE MAHUET). Vol. II traite des *Positions protestantes face au dogme catholique.* En voici la table des matières : *Mariologie et protestantisme* (M. LE GUILLOU) ; *Mariologie des Réformateurs* (Pasteur J. BOSC) ; *Développement du dogme marial* (H. HOLSTEIN) ; *Bilan de l'Écriture* (Pasteur H. ROUX) ; *L'expérience mariale catholique* (M. J. NICOLAS) ; *Problèmes posés aux protestants par la mariologie* (Max THURIAN). Cette dernière étude du sous-prieur de Taizé est à compléter par son livre : *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église.* La valeur œcuménique de ce livre dépendra surtout de l'opinion qu'on s'en fera du côté protestant. Le pasteur Roux, dans la contribution mentionnée, p. 46, semble avoir des doutes concernant la méthode, qualifiée par lui de « réformisme bi-latéral », où, de part et d'autre, on s'efforce de corriger pour les uns les excès, pour les autres la carence, dans l'interprétation des textes bibliques sur Marie. Toujours est-il que l'ouvrage de M. Thurian constitue une belle réflexion biblique sur le rôle de la Mère du Sauveur dans l'économie du Salut. Une autre étude biblique mariale, moins développée mais pénétrante elle aussi, est celle de l'anglican A. LANCASHIRE, *Born of the Virgin Mary,* où en conclusion sont discutés quelques auteurs protestants (Miegge, Barth, Allen). Du côté anglican il faut signaler encore le recueil d'études édité par les soins de E. L. MASCALL et H. S. BOX. Cet ouvrage collectif ne prétend pas présenter un point de vue commun, dit-on dans la Préface, mais il exprime « une conviction commune de la part d'un certain nombre d'anglicans, à savoir que la bienheureuse Mère du Seigneur a été fort négligée dans la théologie anglicane récente et que, pour le bien de la communion anglicane et de la chrétieuté entière, il est souhaitable que cette omission soit réparée ». Ont collaboré à cet effort de réparation : H. Edward SYMONDS, C. R. ; E. L. MASCALL ; Austin FARRER ; A. M. ALLCHIN ; H. S. BOX ; John DE SATGÉ ; J. C. STEPHENSON, et l'abbé de Nashdom, Augustine MORRIS.

Puisque la mariologie catholique y est fortement mise en cause, rangeons parmi ces livres-ci le n° 40 des *Cahiers Théologiques,* Roger MEHL, *Du Catholicisme romain, Approche et Interprétation.* Le chap. VI de ce cahier constitue un excellent point de départ pour un dialogue protestant-catholique sur la « signification de la mariologie » ; les oppositions y apparaissant sans équivoque (« En elle — la mariologie — se rejoignent toutes les hérésies du catholicisme », p. 91). Dans le volume signalé ci-dessus de MARIA, le P. Jos. A. DE ALDAMA, S. J. publie une étude sur *La Maternité virginale de Notre-Dame* (pp. 119-152). L'auteur y mentionne l'ouvrage du protestant H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche* (Heidelberg, 1962), livre qui « répète les interprétations protestantes les plus négatives » à ce sujet. Nous en annonçons ici la traduction anglaise. Une telle façon d'aborder l'histoire du dogme fait

davantage comprendre l'utilité et la nécessité d'une réflexion approfondie sur la place du sens de la foi dans l'explication théologique du mystère marial. D'où l'opportunité et l'importance de l'ouvrage du P. Clément DILLENSCHNEIDER qui, avec beaucoup d'érndition et de finesse, traite du sens de la foi dans la conscience de l'Église, en tant que facteur d'évolution théologique. Pour suivre cette évolution à un exemple concret, notamment l'intelligence du mystère de l'Annonciation au cours du moyen-âge, l'ouvrage de M. Élisabeth GÖSSMANN nous semble particulièrement à point. Comme c'est le cas pour l'Orient, on y constatera que pour l'Occident aussi le donné fondamental de toute la théologie mariale est ce que l'Écriture dit de l'annonce faite à Marie et que par ses origines mêmes la mariologie est foncièrement christologique. On se rappelle comment l'abbé René LAURENTIN, dans sa *Question mariale* (cf. *Irénikon* 1964, nº 1, p. 150), exprima ses appréhensions au sujet d'une évolution quelque peu hétérogène de la mariologie contemporaine : « Un fossé s'est creusé entre théologie et mariologie », écrivit-il entre autres (p. 35). Le P. J. A. DE ALDAMA, S. J., dans son ouvrage critique à ce sujet, estime, amicalement, que l'alarme força trop les justes proportions. Sans doute, le fameux mariologue français a-t-il voulu faire aussi son autocritique ; ce qui peut expliquer qu'en écrivant son livre il est allé plus loin qu'il ne fallait. Il n'en reste pas moins vrai que la lecture de son ouvrage reste encore toujours utile et recommandable. D. T. S.

Martin Luther. — Oeuvres, III et VII. Genève, Labor et Fides, 1963 et 1962 ; in-4, 282 et 324 p.

De cette collection ont déjà paru les t. IV, V, VIII et IX (cfr *Irénikon* 1959, p. 263 ; 1961, p. 121 ; 1962, 137). Le t. III contient : 1. Le commentaire sur le Magnificat ; 2. Le grand traité sur les vœux monastiques (1521) ; 3. De la vie conjugale ; 4. Préfaces au Nouveau Testament et au Psautier. Dans le t. VII on trouvera : 1. Le Graud Catéchisme ; 2. Le Petit Catéchisme ; 3. Une manière simple de prier ; 4. Les Articles de Smalkalde ; 5. Préface à la troisième dispute contre les antinomistes ; 6. Exhortation à la prière coutre le Turc ; 7. Préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg. La traduction des textes réunis dans ces volumes a été élaborée sur l'édition de Weimar. Le t. III est dû à M. Albert GREINER, le t. VII à M. Pierre JUNDT.

D. T. S.

Fritz Lieb. — Sophia und Historie. Zurich, EVZ-Verlag, 1962 ; 380 p. et un portrait.

Cet ouvrage a été publié à l'occasion des 70 ans du Prof. F. Lieb, qui enseigne, à l'Université de Bâle, sa ville natale, les langues et la civilisation slaves. L'ouvrage est un recueil des plus remarquables études que le jubilaire a éditées jadis et dont nous avons donc ici une seconde édition. Toutes les études font connaître le caractère religieux des peuples orientaux surtout des peuples byzantins et russe en général, ou bien ils analysent la sensibilité religieuse chez des représentants qui l'ont manifestée de façon remarquable ; tels que C. Leontjev, Vl. Soloviev, Berdiaev, Hamann,

Barth et Bultmann. Sur cet esprit religieux, l'Orient et l'Occident ne s'opposent pas mais se complètent et fournissent les principes de deux théologies et de deux manières de nous unir à Dieu. Les sujets les plus largement triés sont : le Messianisme chez les slavophiles, le prophétisme chez Leontijev, l'esprit de notre époque chez Solovjev, l'Histoire du salut chez Bultmann. Combien il est heureux de constater ici une nouvelle manière d'honorer un savant et qui consiste à publier non des contributions de ses amis mais ses propres travaux La carrière du professeur F. Lieb a été très féconde puisqu'il a successivement professé à Bonn, à Paris et Bâle. D. T. B.

Jean-Louis Segundo. — Berdiaeff. Une réflexion chrétienue sur la personne. (Coll. Théologie, 53). Paris, Aubier, 1963 ; in-8, 421 p.

Le célèbre philosophe russe, Nicolas Berdiaeff, mort en 1948, jouit depuis quelque temps d'un regaiu d'intérêt. On était en train d'oublier « ce batailleur inlassable et toujours un peu isolé, ce pourfendeur de toutes les hypocrisies et de toutes les routines, cet ennemi de toutes les autorités constituées » (p. 11). Aux yeux de J. L. Segundo cet oubli fut immérité, c'est pourquoi son essai tend à redonner à Berdiaeff sa place parmi les grands penseurs de la première moitié du XX[e] siècle : Heidegger, Jaspers, Marcel ou Sartre. Berdiaeff se distingue pourtant de ceux-ci par le caractère prophétique de sa philosophie et se range ainsi dans la lignée des saint Augustin, Pascal, Nietzsche, Kierkegaard et Newman. Divisée en deux grandes parties, la présente étude en consacre la première à l'examen de l'expérience foncièrement religieuse qui fournit à Berdiaeff le contenu spirituel de sa philosophie prophétique. La deuxième suit la recherche d'un fondement philosophique apte à douner au message de Berdiaeff l'expression convaincante et la qualité pratique requises pour transformer le monde. Vu le peu d'études profondes parues sur Berdiaeff et la philosophie russe en général, le programme était en même temps courageux et hardi. L'A. a le mérite de nous communiquer le résultat d'un travail intellectuel probe, et par moments remarquable dans ses analyses et ses critiques philosophiques. Ce mérite indéniable provoque néanmoins quelques remarques importantes. L'expérience religieuse qui est à la base de la philosopbie de N. B. n'est autre que le surgissement d'une vie spirituelle et son développement selon la dialectique intérieure de la liberté et de la personne. A juste titre l'A. mentioune et explore l'influeuce de Bœhme, des mystiques rhénans, de Nicolas de Cues et de Denys l'Aréopagite, mais il nous semble qu'avant toutes ces influences réelles, certes, il importait de situer aussi Berdiaeff dans la tradition spirituelle et intellectuelle qui l'a nourri, parfois à son iusu peut-être. Au total nous n'apprenons que peu de choses sur ce lien philosophique berdiaevien par excellence que furent les romans métaphysiques de Dostojevski et nous n'apprenons presque rien sur la manière dont ses contemporains (Soloviev, Fedorov, Plekhanov, Chestov, Boulgakov.) issus de cette même tradition ont vécu et exprimé ces mêmes questions ; l'A. se réserve peut-être de nous donner plus tard cette comparaison. Nous regrettons également que l'A. n'ait pas touché mot de l'héritage spirituel de l'Orthodoxie russe, qui plonge ses racines dans la théologie des Pères grecs, à laquelle N. B. s'apparente

pourtant de très près. Un tel effort aurait sans doute beaucoup alourdi la tâche déjà difficile que l'A. s'est assignée dans la première partie de son livre, mais il en valait la peine car il semble bien qu'une compréheusion vraie du monde intérieur de Berdiaeff était à ce prix. La deuxième partie de cet essai qui cherche à trouver une forme plus systématique à la pensée aphoristique du philosophe russe, est la plus originale du livre. Sou chapitre III, sur la philosophie comme pensée transcendentale, qui expose l'interprétation et l'éventuel dépassement de la philosophie de Kant par Berdiaeff, mérite d'être retenu. On se demande cependant si le P. Segundo ne systématise pas trop la pensée de Berdiaeff, faute d'avoir senti la significatiou philosophique — ici existentielle — de sa forme de pensée paradoxale (pourtant point nouvelle dans le milieu spirituel dont il est issu). L'A. n'aurait-il pas voilé parfois les termes mêmes de cette forme paradoxale par un « durcissement objectivant » ?

La conclusion du livre semble confirmer ces quelques remarques. La philosophie, l'expérience religieuse, la théologie de Berdiaeff y sont examinées à la lumière d'un christianisme « objectif ». Mais quel serait pour N. B. ce « christianisme objectif » sinon celui de sa propre tradition ecclésiale, davantage que le système de saint Thomas d'Aquin ou les encycliques de Pie XII ? Dans ce cas il nous semble vain de chercher uue « philosophie chrétienne » chez Berdiaeff. C'est un problème propre à une partie de la tradition théologique latine. Certes, un dialogue et une confrontation sur ce point seraient bénéfiques, mais ne faut-il pas que les deux interlocuteurs aieut la possibilité de s'exprimer pleinement ? Ces quelques remarques n'enlèvent rien au fait que ce travail est des plus bienvenus. Il est une invitation à poursuivre le dialogue. D. M. V. P.

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, begründet von W. Sas-Zaloziecky. In Auftrage des Vorstandes redigiert von Herbert Hunger. Volumes VII-XI /XII (1958-1962 /63). Graz /Cologne, Böhlaus, 1963, in-8 ; 142, 156, 132, 148, 232 p.

Ces annuaires, dont le premier volume parut en 1951, témoignent de l'activité féconde de la société byzantine autrichienne. Le comité de rédaction est formé de byzantiuistes en vue. C'est grâce aux soins judicieux de M. Huuger, devenu lui-même depuis peu président de la Société, que cette collection occupe une place importante parmi les publications régulières en matière byzantine. Il est impossible dans ce cadre de relever chacuu des auteurs, mais il suffit, afin de montrer la valeur de cette collection, de rappeler que, depuis le premier volume, des contributions de savants de différents pays ont été accueillies, et de souligner les centres d'intérêt : l'étude des mss. grecs de la Bibliothèque Nationale de Vienne (plusieurs études de Hunger ; à noter ici spécialement Halkin, VII, 17 svv., sur l'hagiographie de cette collection viennoise, dout Hunger a fait le catalogue ; également Gerstinger, Enepikides et d'autres), les études de spiritualité byzantine de von Ivánka (surtout sur S. Maxime et l'Origénisme, VII, 23 svv.), d'art (nombreuses contributions surtout de Demus sur les icones et les miniatures du XIIIe siècle, VII, 87 et IX, 77 svv.) ; de l'origine de l'iconographie par Egger (XI-XII, 121 svv.), musique (Wellesz, VII, 51 svv.), de topographie (Guilland avec ses travaux détail-

lés sur « le Grand Palais » dans chaque volume). L'influence de la civilisation byzantine dans les pays voisins n'a pas été négligée : ainsi en témoignent entre autres Szentirmai, sur le droit canon byzantin et la législation hongroise aux XIe et XIIe siècles (X, 73 svv.) et Grohmann, sur d'anciens papyrus arabes (IX, 1 svv.). Signalons encore particulièrement Mazal avec une recherche bibliographique (1945-1960) de l'étude du roman grec et byzantin (XI-XII, 9 svv., sera continué). Dans chaque volume se trouvent des reproductions d'objets d'art et de mss. Depuis le volume IX, plusieurs recensions sont données. Le volume X est dédié au professeur E. von Ivánka, qui a été longtemps président de la Société byzantine autrichienne. D. E. D.

P. Auvray. — L'Hébreu biblique (Connaître la Bible). Bruges, Desclée De Brouwer, 1962 ; in-8, 98 p.

Ce petit livre de vulgarisation plaira à ceux qui sont désireux d'apprendre un certaiu nombre de curiosités à propos de l'hébreu, sans se donner trop de peine. Après une longue introduction sur l'écriture et l'alphabet (p. 11-31), on lit quelques pages sur le caractère synthétique de l'hébreu (p. 33-39), sur le verbe (p. 41-49) et sur la syntaxe (p. 55-65). Suit alors un chapitre sur l'hébreu moderne et son utilité pour apprendre la langue de la Bible (p. 67-74). En annexe on trouve texte, traduction littérale et analyse de quelques textes (p. 78-84). L'A. professe des vues curieuses sur les *begadkefat*, sur les aspects, sur la valenr des traductions. Les nombreuses et très belles photos embellissent la présentation, mais elles n'ont que peu de chose à voir avec l'hébreu biblique.

D. A. T.

Albert Blaise. — Dictionnaire Latin-français des auteurs chrétiens, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri **Chirat**. 2e édition. Turnhout, Brepols, (sans date) ; in-4, 900 p.

Notre époque connaît un grand intérêt pour ce qu'on appelle le latin tardif, chrétien ou médiéval. Cet intérêt se traduit entre autres par quelques grandes entreprises lexicographiques en la matière et de nombreux lexiques partiels et spécialisés, ainsi que des études sémasiologiques. Il n'y a cependant aucun ouvrage comparable à ce « dictionnaire des auteurs chrétiens ». Il couvre la période depuis les débuts de la littérature chrétienne (Tertullien) jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne. Il ne se pose en principe pas de limites géographiqnes. Il est achevé dès sa première parution. On sait ce qu'on peut y chercher : les mots nouveaux et les significations nouvelles. Les citations, apportées à l'appui de la signification sont claires. Ce sont là des qualités pour un ouvrage, qui est destiné aux étudiants et qui veut être manuel. Il est évident qu'on ne peut attendre d'un homme — ou de deux — la même masse d'information, qui peut être donnée par les grands lexiques, qui se publient par fascicules. Notons que cette seconde édition est augmeutée d'une liste importante d'*Addenda et Corrigenda* (p. 869-899).

D. A. T.

Louis Costaz, S. J. — Dictionnaire syriaqne-français. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1963 ; in-4, XXIII-421 p.

Les syriacisants connaissent l'A. par sa grammaire et son anthologie syriaques, dont nous avons rendu compte dans *Irénikon* t. XXVIII (1955) p. 344 et t. XXIX (1956) p. 451. Comme les ouvrages précédents ce dictionnaire est du genre manuel. Il est destiné avant tout aux élèves de l'enseignement secondaire au Liban. Il sera cependant bienvenu des syriacisants pour une consultation rapide dans une lecture cursive. La vocalisation est donnée à l'occidentale. Uu grand nombre de mots grecs sont repris dans leur forme syriaque. L'équivalent français est suivi de l'équivalent auglais et arabe. A vrai dire cela n'ajoute guère à sa valeur. Au contraire, je crains que l'anglais et l'arabe ne soient faits sur le français plutôt que sur le syriaque. N'empêche qn'en somme ce manuel est excellent pour ceux auxquels il est destiné et sera très utile encore au delà de sa destination. D. A. T.

II. HISTOIRE

Athanasios K. Arvanitis. — *Ὁ Ἀπόστολος Θωμᾶς καὶ ἡ Συριακὴ Ἐκκλησία τοῦ Μαλαμπὰρ ἐν τῇ ἱστορίᾳ καὶ τῷ παρόντι.* Dissertation. Athènes, 1962 ; in-8, 245 p.

L'intérêt toujours plus marqué dans l'Église orthodoxe pour les Églises qui se sont séparées d'elle au Ve siècle a suscité cette thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'université d'Athènes. Il y a en effet un héritage commun qui peut permettre de resserrer les liens brisés si tôt. L'étude présente veut fournir une synthèse de l'histoire de la mission de l'apôtre Thomas et de la vie religieuse des chrétiens du Malabar, les « Nazaréeus de Mar Thomas ». Un regard rapide sur la bibliographie (p. 9-16) rappelle qu'une véritable monographie consacrée à cette chrétienté manquait encore en grec. Le livre est divisé en deux parties dont la première s'occupe de la fondation et de l'apostolat de saint Thomas aux Indes. L'A. en examine la possibilité d'après les traditions locales et d'après ce qne l'on sait sur les rapports surtout commerciaux entre l'Inde et l'empire romain et la Syrie. Il arrive à la conclusion qu'il est plus probable que l'apôtre ait visité d'abord l'Inde du Nord et ensuite l'Inde du Sud. La deuxième partie présente une histoire de l'Église du Malabar à partir de ses rapports avec l'Église d'Édesse en Syrie pour passer ensuite à la diffusion du nestorianisme et à la domination portugaise (synode de Diamper, Jésuites et Carmes). Après le passage à l'Église jacobite, les divisions qui en résultèrent fureut encore accentuées par l'arrivée de missionnaires anglicans, et le schisme de Mar Thomas et d'autres divisions internes. Les derniers chapitres présentent un résumé de la doctrine, du culte et du droit canonique en vigueur dans l'Église jacobite et le récit des rapports récents entre l'Église orthodoxe et l'Église syrienne de l'Inde du Sud. Ainsi le prince Pierre de Grèce prit en 1949 une part active dans les tentatives de réconciliation entre les deux groupes de l'Église jacobite. Le travail qui doit beaucoup à l'étude fondamentale du Card. Tisseraut,

Eastern Christianity in India, finit avec uue lettre du catholicos Basile II adressée au patriarche Athénagoras daus laquelle il souhaite des rapports plus étroits entre les deux Églises qui s'appellent toutes deux *orthodoxes*. D. I. D.

Paul van den Ven. — La Vie ancienne de S. Syméon le Jeune (521-592). Tome I. Introduction et texte grec (*Subsidia Hagiographica*, 32). Bruxelles, Société des Bollandistes, 1962 ; in-8, 221 et 224 p., fb. 400.

François Halkin. — Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Même collection, 38. Ibid. 1963 ; in-8, 360 p , fb. 400.

Etienne Sargologos, F. S. C. — La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110). Introduction, texte critique, traduction et notes. Même collection, 39, Ibid. 1964 ; in-8, 508 p., carte, fb. 600.

Ces dernières années les *Subsidia hagiographica*, grâce surtout au bollandiste le P. Fr. Halkin, se sont enrichis de plusieurs numéros relatifs aux saints de l'Église byzantine dont quelques uns de grande valeur peuvent être présentés ici. L'édition du texte grec de la Vie ancieune de S. Syméon le Jeune est dédiée à la mémoire de l'historien des Stylites, le R. P. Hippolyte Delehaye (1859-1941) dont on a réédité *Les saints stylites* en 1962, et dont un vœu souvent exprimé a été ainsi réalisé. Sa publication avait été annoncée en 1914 par le R. P. Paul Peeters. Un long intervalle a permis à un éminent byzantiniste belge de présenter cette œuvre comme le fruit achevé de toute une vie. Le deuxième volume qui doit comprendre une traduction intégrale du texte grec avec commentaire historique et philologique, puis l'édition critique de la vie grecque de la mère du saint, sainte Marthe, et une série de tables est annoncé pour la fin de 1965. Dans l'introduction, qui occupe la moitié du volume, l'éditeur examine successivement : la tradition manuscrite — parmi les neuf manuscrits on a donné la préférence à ceux de la Grande Lavra et de Saint-Sabas —, les Vies dérivées, la version géorgienne, les autres témoignages, la question de l'auteur (plutôt auonyme), les principaux faits et la chronologie de la vie du saint et quelques aspects de sa carrière, ses écrits, le merveilleux qui abonde dans la vie, enfin les monastères du Mont Admirable où le saint a vécu. Ce dernier chapitre est illustré de huit planches dues surtout au R. P. A.-J. Festugière, O. P. Dans la tradition byzantine religieuse le saint est appelé souvent *thaumastoritis* d'après cette montagne (*Thaumaston Oros*) ou colline, à l'extrémité de l'ancien *Djebel Semân*, entre l'Oronte et la route de Hatay (Antioche) à *Samandağ* (Soueidiyé), près de l'embouchure de l'Oronte, le *Port Saint-Siméon* des Croisés. L'autre appellation encore plus commune est celle de *thaumatourgos* (cfr p. 14*), surtout dans la tradition iconographique, pour le distinguer de son prédécesseur homonyme de Qala'at Semân († 459), appelé de préférence *ho archimandritis*. L'attribut *thaumatourgos* apparaît d'ailleurs plusieurs fois dans le canon de l'*Orthros* de sa fête (24 mai). Ce stylite a été un des saints les plus célèbres en Orient et en Occident, longtemps avant et encore pendant les Croisades. Huit campagnes de fouilles entreprises par le P. Jean Mécérian de 1932 à 1939 ont éclairci beaucoup de questions sur la topographie et l'arrangement du mouastère du saint, construit autour de sa colonne assez tôt après la prise d'Antioche par les Perses en

540, suivant un plan arrêté par le saint lui-même. Les lettres de Nicon de la Montagne Noire qui a vécu au XI[e] siècle dans le voisinage de la colonne du stylite pourront donuer quelques compléments d'informations sur l'histoire du monastère avant les croisades. Regrettons que l'éditeur n'ait pas publié en entier (p. 216*, note 1) l'*Apokalypsis* du *protopapas* Syméon du monastère datée de l'année 6541 (1032-3). Une carte n'aurait pas été superflue.

Pour mettre à la dispositiou des historiens de Byzance et de sa littérature le plus grand nombre possible d'inédits hagiographiques, le P. Halkin a publié une série d'une vingtaine de pièces inédites provenant des bibliothèques des villes indiquées dans le titre. Huit de ces textes édités d'après 26 manuscrits ne figuraient pas encore dans sa *Bibliographia hagiographica graeca* (cf. *Irénikon*, 1959, p. 257). Ils sont précédés d'une courte introduction qui montre succinctement la place qui revient au document dans le dossier du saint en question ; l'éditeur y relève aussi les détails qui peuvent intéresser les hagiographes, les historiens et les philologues. Tous les textes sauf un (un discours de Constantin Mésaritès sur la Présentation de la Théotokos, du XII[e] siècle) remonteut à l'époque antérieure à la diffusion du ménologe de Syméon le Métaphraste (vers 1000). Plusieurs concernent des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament ; on y retrouve aussi la légende du mandilion d'Abgar d'Édesse et de la reproduction du portrait du Christ sur une brique (*keramidion*), des guérisons opérées par l'Archange S. Michel dans un de ses sanctuaires à Byzance etc. Les quatre manuscrits de Moscou qui ont fourni des textes proviennent tous des monastères athonites.

La vie de saint Cyrille de Philéa (près de Derkos sur la côte européenue de la Mer Noire à une cinquantaine de kilomètres d'Istanbul) est une nouvelle pièce de choix dans la littérature hagiographique byzantine. L'éditeur, Frère des Écoles Chrétiennes, a présenté ce travail comme thèse de doctorat devant la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, sous la direction du professeur A. Bon. L'auteur de cette biographie a été le moine Nikolaos Katasképénos ou du monastère de la Katasképé, fondé par Manuel Comnène sur les rives européeunes du Bosphore. Il a vécu dans l'intimité du saint pendant beaucoup d'années. La biographie lui sert très adroitement comme la trame d'un tissu dense de citations de la Sainte Écriture et des Pères ascétiques, où l'on retrouve toute la moëlle de la doctrine chrétienne ascétique orientale. La plupart des citations sont anonymes ; l'éditeur s'est donné la peine d'en repérer des centaines, mais plusieurs lui ont échappé. Il faut bien admettre que Nikolaos s'est servi de florilèges spirituels qui étaient tant en vogue de son temps. Une introduction sobre renseigne sur la vie et les œuvres du biographe, sur le milieu géographique et le monastère du saiut et présente ensuite un résumé de sa vie. La tradition manuscrite, la langue et la grammaire de la Vie et sa chronologie font l'objet des paragraphes suivants. Le saint est né en 1015 ; il se maria à l'âge de vingt ans, eut plusieurs enfants et fit un pèlerinage à Rome en compagnie de son frère. Entre 1051 et 1056 il fut tonsuré moine et vécut une vie très austère ; il mourut le 2 décembre 1110. Deux fois il reçut la visite de l'empereur Alexis I[er] Comnène. Le manuscrit de Karakallou (Mont Athos) 42 écrit par le moine Neilos en 1341 a servi de base à l'édition. La vie est écrite dans une langue simple, d'un

style alerte et clair, mais sans beaucoup de particularités du grec parlé de ce temps-là. La traduction est assez fidèle. On aurait aimé retrouver le chiffre des chapitres dans le titre courant au-dessus du texte grec. Il faut lire THEODOROU au lieu de THEODOROS (p. 345, note 70*b*). L'éditiou est pourvue de bons *Indices* (parmi les termes notables se trouvent une treutaine de mots faisant défaut dans les grands *lexica*). L'intérêt de la biographie, pour certains aspects de la vie monastique, est grand. L'éditeur mérite tous les éloges pour son excellent travail.

D. I. D.

Wanda Wolska. — La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et Science au VI[e] siècle (coll. Bibliothèque Byzantine, Études 3), Paris, P.U.F. 1962 ; in-8, XV-329 p. + XV planches hors texte.

En abordant la Topographie, l'A., qui vient des études classiques, se proposait d'examiner ce qu'étaient devenues les idées grecques dans l'empire chrétien de Byzance en un ouvrage qui représente un milieu non savant. Il aurait pu se limiter à dévoiler les attaches de la Topographie avec la science grecque, mais il a préféré heureusement de ne pas séparer les données scientifiques de leurs implications théologiques. Cela lui a permis de bien mettre en valeur la dépendance de l'Alexandrin Cosmas, de Théodore de Mopsueste ou plus exactement de l'école de Nisibe, ainsi que le caractère polémique de l'écrit, dirigé contre Philoponos. Cosmas semble avoir connu la science grecque par les écrits de ses contemporains Philoponos, Proclus et Simplicius. Tout en attaquant la science grecque, Cosmas lui emprunte quelques axiomes et les applique à son système. Mais, que sont devenus ces éléments dans le système de Cosmas ? L'A. conclut : « On s'attendrait à trouver une sorte d'équilibre, dans la production littéraire, entre le profane et le sacré. Or, il n'en est rien ; la littérature sacrée impose sa toute-puissance. La littérature profane s'enveloppe dans l'anonymat ou se pare de noms consacrés, chrétiens ou païens » (p. 281). On conseillera avantageusement la lecture de cet ouvrage non seulement aux byzantinologues, mais encore à tous ceux, qui s'intéressent de quelque manière à l'histoire de l'interprétation du récit biblique de la création, ou aux lettres christologiques. C'est une étude bien conçue et bien écrite.

D. A. T.

Leonidas I. Philippidis. — *Συμβολὴ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν τῆς νήσου Τήνου.* Athènes, Imprim. G. D. Kypraios, 1963 ; in-8, 178 p.

Le professeur d'histoire des religions et de philosophie religieuse à la Faculté de théologie d'Athènes, lui-même originaire de Tinos, a dédié cette œuvre, bien documentée, comme une « chandelle à la *Megalocharis* », la Théotokos protectrice de l'île dont le sanctuaire et le pèlerinage domine la *chora* de Tinos. Il y examine différents points de l'histoire religieuse de l'île. Elle a paru d'abord dans l'Annuaire de la Société d'Études Cycladiques (1963). Quand l'A. n'était âgé que de quatorze ans et élève de la *Rizareios Ekklisiastiki Scholi* un article de sa main, *Les Latins à Tinos*, fut publié par les soins du directeur de l'école, l'archimandrite Chrys. Papa-

dopoulos, dans la revue *Pantainos*, du 24 octobre 1913. Comme ailleurs en Grèce et dans le Moyen Orient, l'histoire de l'occupation latine, a été douloureuse pour la population autochtone à plusieurs points de vue. Tinos fut la propriété des Ghisi vénitiens de 1207-1370, passa alors par héritage sous la domination immédiate de la république sérénissime et ne fut prise par les Turcs que le 7 juin 1715. Pendant ce temps beaucoup de Grecs des autres îles y trouvaient un refuge. Le pouvoir civil vénitien était généralement plus tolérant pour les Orthodoxes que les autorités ecclésiastiques latines dont dépendait toute la population au point de vue religieux. De 1771 à 1774 l'île fut occupée par les Russes, sous Orlov. Elle fut libérée définitivement dn joug turc en 1821. Ainsi aucune terre grecque n'a connu une occupation ottomane d'une si courte durée (102 ans). L'A. donne quelques détails sur les évêques latins connus (depuis le XIVe s.) et orthodoxes (depuis 1715). Depuis 1940, Tinos, siège d'un archevêque latin, fait partie de la métropole orthodoxe de Syros, Tinos, Andros, Kéa et Milos ; elle est vacante depuis 1960. Si les relations entre Orthodoxes et catholiques y ont été parfois tendues dans le passé, aujourd'hui, d'après le professeur, il y règne une symbiose pacifique entre les deux confessions où l'ancienne histoire est oubliée et où les fanatismes font défaut ; tous se regardent comme des frères. D. I. D.

Ernst Benz. — Die Protestantische Thebais. Akademie der Wissenschaften u. Literatur in Mainz. Geist. u. Sozialw. Kl., 1963, 1). Wiesbaden, Steiner, 1963 ; in-8, 124 p.

Le Prof. Benz de l'Université de Marbourg a eu la curiosité de rechercher les tendances anachorétiques et érémitiques chez les protestants allemands des XVIIe et XVIIIe siècles. En dehors de l'Allemagne ces aspirations ne se retrouvent que chez Wesley. L'A. constate les faits suivants : le désir de la vie solitaire se trouve surtout chez les tenants du piétisme radical, dont il cite les noms et les ouvrages. Ce courant mystique s'alimente surtout aux cinquante homélies attribuées à Macaire, dont, à cette époque, paraissent des éditions en plusieurs langues comme en grec. La doctrine et la caractéristique des ouvrages des auteurs mystiques protestants allemands est analysée et résumée en quelques pages pour chacun d'eux. Le nom du Prof. Benz est garant d'une investigation exhaustive et riche en documentation. D. T. B.

Peter Anson. — The Call of the Desert. Londres, S. P. C. K., 1964 ; in-8, 278 p., 42 /—

Courte histoire de l'érémitisme dans l'Église catholique depuis ses origines jusqu'aux ermites de la Contre-Réforme et de l'époque moderne, qui complète heureusement l'étude du Prof. Benz. L'ouvrage se termine par une table chronologique de 20 pages signalant tous les ermites et anachorètes connus avec l'indication des livres qu'ils ont laissés à la postérité. D. T. B.

Josef Wodka. — Kirche in Oesterreich. Wegweiser durch ihre Geschichte. Vienne, Herder, 1959 ; in-8, 495 p., 3 cartes.

La grande tradition catholique de l'Autriche et la vigueur de son Église au milieu des vicissitudes du XXe siècle réclamaient un tel ouvrage. L'A., éminent professeur d'histoire ecclésiastique, vient combler cette lacune. En douze chapitres solidement charpentés, il donne un exposé à la fois détaillé et synthétique du développement, dans son pays, de cette institution dont il conçoit bien la nature divino-humaine. Maître dans le maniement de la méthode scientifique moderne, il est en même temps très ouvert au jeu du surnaturel dans le domaine qu'il traite. Et ceci donne une valeur particulière à son étude. Celle-ci relative à la vie d'une Église locale, apporte de précieuses contributions d'ordre ecclésiologique général, en particulier en ce qui concerne la Réforme, le rationalisme, le niveau du clergé, la relation entre le temporel et le spirituel, l'Église en face des problèmes économiques et sociaux modernes. Quant aux aspects purement autrichiens de l'ouvrage, ils trouverout un écho sympathique auprès de tous ceux qui savent apprécier les éléments spirituels et culturels accumulés au cours des siècles dans la région danubienne.

D. H. C.

Robert Stupperich. — Kirchenordnungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland. Ulm, Unser Weg, 1959 ; in-8, 253 p., 2 cartes.

Cette publication (Volume 1-2 des *Quellenhefte zur Ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte*) rappelle les liens confessionnels et culturels qui unissaient autrefois la Russie et l'Est européen à l'Europe centrale. Uue forte émigration allemande, non seulement concentrée dans les pays baltes, mais disséminés dans toute la Russie, appartenait, dans sa graude majorité, à l'Église évangélique luthérieune. Celle-ci a disparu de la surface de la vie soviétique, mais, comme le dit l'A. du présent recueil, une Église ne s'effondre pas, elle continue à vivre. Les six textes publiés dont le premier date de 1717, présentent les bases juridiques de cette Église avant et après la Révolution, et deux proclamations de tsars ainsi qu'une instruction consistoriale reflètent le climat dans lequel vivaient les îlots protestants au milieu de la population orthodoxe.

D. H. C.

Ivan Ostojić. — Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima. Sv. I. Opći povijesno-kulturni osvrt. (Les Béuédictins en Croatie et dans le reste de nos contrées. T. I. Revue générale historico-culturelle). Split, Ed. Benediktinski Priorat, Tkon, près de Zadra. 1963; in-8, 474 p., 251 ill. dont plusieurs cartes.

Des nombreux monastères bénédictins qui ont été fondés en Croatie (Dalmatie, Istrie et Pannonie méridionale) à partir du IXe et surtout du XIe siècle, il n'existait plus que quatre abbayes au temps de Napoléon qui les supprima à son tour. Un des plus grands fléaux avait été la commende. Des essais d'y rentrer furent faits au siècle passé et au début du

XXe siècle ; aujourd'hui seulement l'ancien monastère des SS. Côme et Damien sur l'île de Pašman dans l'archidiocèse de Zadar est habité par des bénédictins peu nombreux. C'est dans ce monastère supprimé aussi par Napoléon que s'était conservé le plus longtemps l'usage de la liturgie slavonne glagolitique. Ce volume abondamment illustré présente, après uue introduction générale sur l'ordre bénédictin, son organisation en Croatie, les relations des monastères entre eux et avec ceux de l'étranger, leurs privilèges, bibliothèques, écoles, œuvres caritatives et scientifiques et tout ce qu'ils ont de mémorable comme constructions : églises, campaniles, cloîtres, citernes, tours, portails et inscriptions et ensuite dans le domaine de la peinture, du chant liturgique. Parmi les savants un des plus connus a été Anselme Banduri (1671-1745), byzantiniste reputé. A la fin l'A. montre comment le souvenir de S. Benoît s'est conservé dans les noms des personnes et des localités à travers des multiples transformations. A la fin on trouvera des *Indices* très complets et un sommaire en latin. D. I. D.

Fairy von Lilienfeld. — Nil Sorskij und seine Schriften. Berlin, Evaugelische Verlagsanstalt, 1963; in-8, 336 p. avec une carte géographique indiquant l'emplacement des monastères russes de l'époque.

Cette étude est le texte de la thèse doctorale présentée par Mme von Lilienfeld pour l'obtention du grade de docteur en théologie à l'Université de Halle-Wittenberg et publiée dans la collection des Monographies sur l'Orthodoxie, du prof. Onasch.

Une thèse n'est pas une œuvre littéraire ; elle se borne à réunir sur un sujet donué, le plus de renseignements possible, à les classer et en faire la critique, pour s'en servir ensuite dans la solution de problèmes restés sans réponse. La thèse sur Nil Sorskij contient trois parties : une première étudie la personne de Nil ; la seconde ses œuvres ascétiques ; la troisième, publie en allemand les principaux petits traités et quelques autres qui en sont la source. La bibliographie, qui couvre 50 pages, garantit déjà l'ampleur et la précision de la documentation malgré la rareté des documents du temps d'Ivan III. La « Vie » de Nil est perdue, ses écrits sont muets sur sa personue ; ses contemporains au XVe siècle semblent l'ignorer. Avec les données qui nous ont été conservées, pouvons-nous savoir si Nil est resté fidèle à la tradition ascétique orientale ou s'il a cherché d'autres voies de vie intérieure ? Les auteurs le représentent volontiers en oppositiou avec Joseph de Volokolamsk, fondateur des grands et riches monastères de la Russie d'alors et partisan de la vie cénobitique austère. Or Nil est resté fidèle aux petites communautés de deux ou trois moines en contact continuel avec leur supérieur et à la méditation assidue des Pères ascétiques. Toujours il tempère et use de discrétion. Certes il a connu et pratiqué l'hésychasme, qui était alors fort en honneur dans les monastères du Mont Athos, mais il eu a écarté les méthodes étranges du néo-palamisme et par là il a donné à ses disciples une forte et sage formation conservée dans les trois principaux opuscules. *Predanie* (tradition), *Ustav* (la règle intérieure) et son *Testament spirituel*. Cette étude est un témoignage de la sainteté des monastères à l'époque de l'essor de la culture russe. D. T. B.

Ch. S. Dessain and V. F. Blehle. — The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. XIV (July 1850 to December 1951). — Londres, Thomas Nelson and Sons, 1963; in-8, 555 p. 70/ —

Ce tome ne couvre qu'un espace de temps d'une année et demie et contient en majeure partie des lettres de Newman à ses confrères sur des affaires personnelles ou l'administration des maisons de l'Oratoire en Angleterre, qui étaient de date récente. On y trouve les premières allusions au procès Achilli et quelques lettres des plus intéressantes sur la question brûlante alors du rétablissement de la hiérarchie en Angleterre, considérée par les anglicans comme une agression du pape contre l'anglicanisme pour lui arracher ses fidèles. Le Cardinal Wiseman s'efforça de calmer l'opinion anglaise et demanda le concours de Newman pour donner des conférences, auxquelles il est fait allusion dans ces lettres. Mais le sujet est traité dans son ampleur dans les deux ouvrages intitulés : *Conférences sur les difficultés des Anglicans de se soumettre à l'Église catholique* (1850) et *Conférences sur la situation actuelle des catholiques en Angleterre* (1851). D. T. B.

Realizations. — Newman's own Selection of his Sermons. Londres, Darton, Longman and Todd, 1964 ; in-12, 171 p., 16/6

Ce petit volume contient treize sermons prêchés par Newman à S. Mary's à Oxford, lorsqu'il était encore anglican. Ils traitent de l'essence du christianisme, c'est-à-dire de la charité et de ses éléments fondamentaux. Mais, comme tons les sermons de Newman, ils ont un caractère très psychologique et une richesse de textes bibliques, qui ne cède en rien à la profondeur exégétique. Une note au début du texte marque qu'nn catholique peut donner son entière adhésion à la doctrine ici contenue.

D. T. B.

P. Mailleux. — The Exarch Leonid Feodorov. New-York, P. J. Kennedy and Sons, 1964; in-8, 247 p.

Cette biographie du premier chef hiérarchique des russes catholiques du rite byzantin en Russie est uu précieux apport à notre connaissance de la vie religieuse en Russie durant les premières années de la révolution et celles qui la suivirent. Si on a réussi à recueillir tant d'informations sur cette période et sur l'exarque, c'est grâce aux amis du prélat, qui ont fourni ces renseignements de première main et aussi aux nombreuses lettres qu'il écrivit lui même et qu'il fit passer clandestinement en Occident et surtout à Rome. L'ouvrage est écrit d'un style alerte et l'A. fait uu usage judicieux de ses documents pour montrer que Mgr Feodorov, dès la fin de ses études moyennes (il était né à Petrograd en 1879 et vivait pauvrement avec sa mère) voulait devenir prêtre. Il fit ses études de philosophie et théologie à Rome et à Fribourg en Suisse ; il entra comme moine oriental chez les Studites d'Uniov et se mit alors sous la directiou du Métropolite Szepticki j. Celui-ci ayant reçu des pouvoirs très étendus en Russie le nomma exarque, ce qui lui donnait l'administration ecclésiastique en Russie sans la consécration épiscopale. Durant cinq ans l'exarque mena

son administration sans conteste, mais lorsque les bolchévistes eurent triomphé, la persécution religiense commença par des procès contre les prêtres, surtout ceux du rite byzantin. Le procès du P. Feodorov eut un grand retentissement ; l'exarque prit la défense de ses coaccusés, en montrant qu'ils étaienten règle avec la Constitution soviétique. Il fut néanmoins condamné et alors commence sa vie dans les prisons, où il eut encore des contacts avec l'extérieur et se rapprocha du clergé russe. Il devait succomber aux mauvais traitements en exil à Viatka, en 1934.

D. T. B.

Walter C. Till. — Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 240. Bd. 1. Abhandlung). Vienne, Oesterreichische Akademie, 1962 ; in-8, 242 p.

Il n'est pas de coptisant qui ne connaisse les « Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême » édités par W. E. Crum en 1912. Il y a dans ces textes des données très précises qui sont travaillées systématiquement du point de vue prosopographique dans le présent ouvrage. Cette prosopographie est précédée d'une liste des documents avec leur datation (p. 17-48). Un pareil travail peut être utile à nombre de recherches, mais son but propre est double : d'abord fournir un instrument de travail pour l'histoire du droit copte, ensuite, et cela intéresse plus le coptisant, fournir une base pour la datation des textes. Bien que les documents de Djême soient les plus intéressants du point de vue de la datation, il serait sans doute souhaitable d'avoir des études semblables sur d'autres collections. D. A. T.

Günter Gloede. — Oekumenische Profile. Brückenbauer der Einen Kirche. T. II. Stuttgart, Evang. Missionsverlag GMBH, 1963 ; in-8, 412 p., DM 22. 80.

Après les trente-six textes du premier volume de cet ouvrage (cfr *Irénikon* 1963, p. 558), en voici encore quarante-deux autres. Ces courtes biographies, écrites avec le concours de nombreux spécialistes, traitant des figures les plus marquantes de l'œcuménisme moderne, constituent une excellente mauière d'intéresser tous les milieux du monde chrétien au grand problème auquel les personnages en question ont consacré ou consacrent encore les meilleures énergies de leur vie. Ces deux volumes peuvent au mieux faire saisir l'œcuménisme en tant que réalité jaillie de la foi vivante de chrétiens fervents, de tons ceux qui d'une façon particulière ont été l'instrumeut de cette grande grâce, propre à notre siècle, à savoir le désir croissant de retrouver et de reconstituer l'unité de la chrétienté divisée et spirituellement débilitée. Lecture facilement abordable qui par son contact humain introduira les lecteurs à proprement parler au « cœur » du problème. D. T. S.

Rodolphe Guilland. — Études byzantines (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris). Paris, P.U.F; 1959; in-8, VIII-325 p.

Ce volume réunit douze articles du maître sur des sujets divers de byzantinologie. Ils ont été publiés dans les revues et Mélauges les plus variés, le plus ancien en 1926, quelques uns en grec. C'était donc un bienfait que de les réunir en un volume, étant donné surtout que l'A. a pu les revoir. Le seul inconvénient, c'est que les pages de la première édition ne sont pas indiquées. Mais ce ne sont de loin pas toutes les contributions aux études de byzantinologie, que l'A. a publiées. Il serait souhaitable aussi que l'on réunisse en un volume ses études de titulature byzantiue. Le présent volume a encore l'avantage d'un *index* détaillé de noms propres.

D. A. T.

Grzegorz L. Seidler. — Soziale Ideen in Byzanz (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, Institut für griechisch-römische Altertumskunde; Berliner Byzantinische Arbeiten, Bd. 24). Berlin, Akademie-Verlag, 1960; in-8, 70 p.

L'A. est professeur d'histoire du droit à Lublin, il n'est pas byzantinologue de métier. Son exposé est moins basé sur l'analyse des sources byzantines que sur une connaissance choisie de la littératnre savante, surtout russe. Il a généreusement brossé le tableau des idées sociales à Byzance avec les couleurs de la lutte des classes. Nous ne sommes pas habitués à apprécier en histoire les exposés fondés sur un a priori dogmatique, qu'il soit religieux ou marxiste. Nous nous sommes plus qu'étonné devant l'assertion de l'A. que : « Nestorios und seine Anhänger... der Mutter Christi die Heiligkeit absprachen » (p. 25). Toujours est-il qne les idées sociales à Byzance mériteraient une étude approfondie en fonction des groupes sociaux. Ce n'est pas le matériel d'information qui manquerait.

D. A. T.

Franz Dölger et Hans-Georg Beck. — Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958. Munich, C. H. Beck, 1960; in-8, XLIX-682 p., 91 pl.

Parmi les congrès périodiques des byzantinistes celui de Munich en 1958 a marqué un point culminant tant par sa préparation et son organisation parfaite que par la participation nombreuse (plus de 350 participants venus de fait) et la haute tenue de ses communications. Certes la capitale de la Bavière ne put offrir le spectacle de monuments architecturaux byzantins, comme p. ex. Palerme, Salonique, Istanbul ou Ohrid où ont eu lieu les congrès VIII, IX, X et XII, mais elle peut se glorifier d'avoir rendu les plus grands services aux études byzantines depuis bientôt trois quarts de siècle et d'avoir formé une longue série de savauts éminents dans ce domaine. Le congrès fut aussi la recounaissance de l'œuvre vitale de Karl Krumbacher, une apogée pour le professeur Dölger, « patron incontesté du byzantinisme allemand » et une prise de connaissance personnelle avec son successeur qui a déjà donné sa mesure, le professeur H. G. Beck (cf. *Irénikon*, 1960, p. 249). Par sa situation géographique

au centre de l'Europe, la renommée de son Académie, de son Séminaire byzantin et néo-hellénique et de sa *Byzantinische Zeitschrift*, Munich est devenu le centre où le byzantinisme s'est constitué avec la forme et les contours qu'il présente actuellement. La centaine de communications éditées dans ce volume par les deux organisateurs du congrès sont comme un hommage à leur labeur tenace et systématique. L'empereur Otton III, dans une lettre à Gerbert de Reims avait opposé la *graecista subtilitas* à la *saxonica rusticitas* ; il est instructif de savoir que les élèves les plus assidus de la chaire de byzantinologie de Munich ont été toujours les Grecs. Les communications sont publiées dans l'ordre alphabétique des noms d'auteurs. Signalons parmi les nombreuses communications qui touchent à notre domaine : H. S. Alivisatos, *Caesaropapismus in den byzantinischen Kirchengesetzen und den Canones* ; P. L'Huillier, *La nature des relations ecclésiastiques gréco-latines après la prise de Constantinople par les croisés* ; T. Minisci, *La «'Αργία τῶν ὡρῶν» nei monasteri byzantini ;* N. D. Uspenskij, *Le chant byzantin dans la Russie kiévienne* (en russe). La maison d'éditions C. H. Beck a prodigué à cette publication les soins auxquels les byzantinistes sont habitués dans sa *Byzantinische Zeitschrift*.

D. I. D.

Nicholas L. Fr. Chirowsky. — Old Ukraine. Its socio-economic History prior to 1781. Madison, Florham Park Press, 1963 ; in-8, 432 p., 3 cartes.

Parmi les problèmes particulièrement complexes de l'Europe orientale il faut ranger celui de l'Ukraine. On en obtient, dans la mesure plus grande que pour les autres questions géopolitiques similaires, une image en fonction de la source à laquelle on se documente. C'est que l'historiographie des pays intéressés ne se dégage pas facilement des hypothèques politiques remontant fréquemment au passé très lointain. Pour se faire une idée plus ou moins claire de la question ukrainienne, il faut l'étudier à la lumière de la littérature des pays directement intéressés, sans parler de ceux qui y intervenaient pour les raisons de la « politique de puissance ». Le mérite de l'A. est de présenter au lecteur non familiarisé avec le sujet un exposé complet du problème centré sur ses aspects économiques et sociaux, tel que le conçoit un ukrainien conscient de la longue tradition de sa patrie. Cet exposé sera lu avec intérêt et profit par quiconque veut repenser le croisement millénaire des influences occidentales et orientales dans les territoires situés entre la Pologne et la Russie strictement ethnographiques. L'A. examine consciencieusement l'évolution de l'organisation économique et sociale ukrainienne dans les périodes du Grand Duché de Kiev et de Galicie (860-1349), de l'Union polono-lithuanienne pour autant qu'elle s'étendait aux territoires ukrainiens (1349-1648) et de l'État cosaque (1648-1781). Cette dernière année, date de l'incorporation de l'Ukraine dans l'Empire des tsars, en fit un pays captif dont la situation n'a pas changé sous le régime communiste, malgré les apparences constitutionnelles actuelles.

D. H. C.

J.L.I. Fennell. — Ivan the Great of Moscow. Londres, Macmillan et Co, 1961 ; in-8, 386 p.

Le grand prince de Moscou, Ivan III (1462-1505) a joué un rôle important dans l'unification de la Russie et dans l'hégémonie conquise sur les autres principautés par des accords politiques, des expéditions militaires et des missions diplomatiques chez les autres grands États limitrophes dont il recherchait l'alliance. Les documents et les ouvrages russes de cette période sont difficilement accessibles aux savants occidentaux ; ils sont signalés dans la bibliographie à la fin du volume. L'A. a donc rédigé un compendium des investigations et des résultats obtenus dans les recherches historiques, mais il se limite à décrire la vie politique de la Russie durant cette période laissaut systématiquement de côté la vie culturelle, technique et littéraire. La richesse des matériaux rassemblés est précieuse et servira à la consultation des ouvrages russes. Parfois la documentation est si considérable qu'elle rend la simple lecture difficile. C'est le premier ouvrage anglais qui paraît sur cette matière.

D. T. B.

Werner Caskel. — Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften. — Heft 14). Cologne-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1963 ; in-8, 55 p., 13 pl.

A l'aide des dernières recherches, l'orientaliste connu, M. W. Caskel montre que la fameuse Mosquée d'Omar à Jérusalem, n'est pas de ce calife (mort en 644) mais bien du calife Abdalmalik. En effet elle fut achevée en 691 seulement, comme il ressort d'une inscription de l'époque. Ce bâtiment est connu également et plus justement sous le nom de « Dôme du Rocher » parce que construit au-dessus d'un rocher qui fut vraisemblablement l'endroit où se trouvait l'autel des sacrifices ou peut-être même le « Saint des Saints » de l'ancien temple juif. L'aspect actuel du Dôme, au moins en ce qui concerne sa décoration, remonterait au sultan Soliman le Magnifique (1520-1566). Ce lieu est le troisième lieu de pèlerinage de l'Islam après La Mecque et Médine. C'est même vers cet endroit que pendant un certain temps se tournaient les Musulmans lors de la prière. L'A. montre que dans le Coran, les expressions, telles que : « le lieu saint de la Prière » et « lieu lointain de la Prière » signifiaient Jérusalem. Ce n'est que plus tard que La Mecque avec le Ka'ba devint définitivement le centre le plus important de l'Islam et qn'on commença à se tourner dans cette direction. C'est à Jérusalem même qu'il faudrait chercher l'origine de la légeude du voyage nocturne du Prophète et de son Ascension au Ciel à partir du Rocher. Vers la fin du VII[e] s. cette légende se trouve être partout solide ment établie, et jusqu'à nos jours l'Ascension du Prophète est fêtée dans tout le monde musulman la veille du 27 ragab. Un compte rendu de la discussion qui a suivi cette intéressante communication est ajouté au texte même.

D. J.-B. v. d. H.

G. A. Wellen. — Theotokos (Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in Frühchristlicher Zeit). Utrecht-Anvers, Spectrum, 1961 ; in-8, 256 p. et 6 tabl. suppl.

L'intention de l'A. est de donner ici une synthèse de ce qu'on a écrit sur l'image de la Mère de Dieu depuis les origines du christianisme jusqu'à l'époque de l'Iconoclasme. Son point de départ est l'inventaire des représentations de la Vierge selon la méthode historico-génétique. Tout le matériel a été classé, et la matière ainsi obtenue forme l'objet de cinq chapitres qui suivent le développement de la représentation mariale avant l'an 800. L'A. distingue bien le temps avant et après le concile d'Éphèse. En effet, avant cette date on trouve la Vierge uniquement représentée dans des thèmes christologiques, tandis qu'après ce concile apparaissent les images isolées de la Mère de Dieu. Le chap. I traite des monuments avant l'an 400 et le chap. II de ceux après 400. Le chap. III est tout entier consacré à la basilique de Sta Maria Maggiore ce qui, vu l'importance du monument en question, n'étonnera personne. Le chap. IV a comme objet d'investigation les images autonomes de la Vierge après 431 et le chap. V ses icones à partir de la deuxième moitié du VIe s. Dans un épilogue, l'A. récapitule encore une fois le contenu des chapitres précédents. Ce livre édité avec beaucoup de goût, est une vraie mine et uue œuvre de consultation de grande valeur pour la question de l'évolution de la représeutation mariale au cours des siècles. Un très bon index et six précieux tableaux indiquant les représentations les plus importantes, classées selon les siècles — signalant chaque fois la littérature sur le sujet — rendent ce livre extrêmement utile pour tous les chercheurs en ce domaine.

D. J.-B. v. d. H.

Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. (Akten zum VII. Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung, 21-28 September 1958). Graz-Cologne, Böhlaus, 1962 ; in-8, 352 p., 96 pl., 4 plans suppl.

Ou trouve dans ce livre magnifique le résultat des plus récentes recherches ainsi que la relation des discussions qui ont suivi quelques-unes des communications. Très importantes furent les communications respectives d'Hermauu Vetters sur *Die mittelalterlichen Dome zu Salzburg* (p. 208-215) et celles sur les fouilles de Klosterneuburg, entreprises entre 1953-1954, dues à Alfred Schmeller *Die Ausgrabungen in Klosterneuburg* (p. 291-324). Ses collaborateurs sont représentés aussi, comme Rudolf Egger, *Die Anlage im Nordwesten der Kapella Speziosa* ; Erich Polaschek *Die Sprache der Kleinfunde* etc. Des autres communications, nous ont intéressé plus spécialement, entre autres celle de Gerhart Egger *Bemerkungen zur Koptischen Kunst.* Il est à noter que les conclusions de l'A. concordent à peu près avec celles de Klaus Wessel dans son beau livre : *Koptische Kunst, Die Spätantike in Ägypten* (1963), en distinguant comme lui l'art hellénistique de l'art copte de la population autochtone. L'iconographie restant un certain temps encore plutôt gréco-romaine, on voit que le contenu est de moins en moins compris. Il s'agit plutôt de copies purement formelles menant même quelquefois au contresens. On revient de plus en plus fréquemment à l'ancien art égyptien qui lui, contrairement à ce qui arrive avec les thèmes chrétiens, n'est pas repris pour son contenu mais pour ses possibilités décoratives. Cela se comprend, lorsqu'on se rappelle que le christianisme fut introduit en Égypte déjà au IIe s.

et qu'au IVe s. la Haute-Égypte était presque entièrement chrétienne. Hermann Fillitz donne un bon résumé de la discussion autour de la *Wiener-Genesis* (p. 44-52) dont il ressort que sur presque aucun point ou n'est arrivé à l'unanimité, c'est-à-dire que nombre de questions restent encore ouvertes. Pleine d'intérêt aussi est la relation d'Heinz Ludwig Hempel, *Jüdische Traditionen in frühmittelalterlichen Miniaturen* (p. 53-65). Elle jette une lumière nouvelle sur un certain nombre de représentatious qu'on trouve dans plusieurs manuscrits chrétiens du moyen âge et qui sont de provenance espagnole. Il doit y avoir un lien entre les fresques et thèmes de Doura-Europos et ces manuscrits, par l'intermédiaire d'une chaîne de traditions judaïques, en passant par l'Égypte et les côtes de l'Afrique du Nord, jusqu'en Espagne. Dans toutes ces régions, depuis l'autiquité, les colonies juives furent nombreuses et florissantes. Mario Mirabella Roberti nous signale dans *Una basilica adriatica a Castelseprio* (p. 74-87), l'existence d'une petite église avec baptistère — à côté de l'abside — dans lequel se trouvent des fonts baptismaux doubles. On voit une cuve ronde et une cuve octogonale l'une à côté de l'autre, ce qui ne se rencontre que très rarement, comme par exemple, à Amwas et Sbaita en Palestine et pose évidemment la question de l'utilisation de ses deux fonts ainsi juxtaposés. L'A. pense que 1° la petite cuve ronde servait au baptême par infusion et l'autre, octogonale, au baptême par immersion ; 2° la plus petite était destinée aux enfants et l'autre aux adultes ; ou bien 3° le petit bassin ne contenait que l'eau qu'on faisait couler dans la vasque octogonale au moment d'un baptême. La position du baptistère même montre, ainsi que d'autres exemples, que ce dernier ne se trouvait pas toujours dans l'axe de l'église et en face de l'entrée. A l'aide d'un certain nombre d'églises anciennes de Venise, Ferdinando Forlati montre dans *Influenza del primo S. Marco sulle chiese di Venezia et di Terraferma* (p. 134-138) que S. Marco I était déjà une église à plan central. Cela ne ressort pas seulement des fouilles mais aussi du fait que cet édifice a servi de modèle à plusieurs églises anciennes à Venise même et sur la terre ferme qui, elles, ont toutes un plan central. Pour conclure nous voudrions encore mentionner la communication d'Erik Cinthio : *Der thronende Christus mit Stola* (p. 285-288) où l'A. traite d'un bas-relief se trouvant dans le dôme de Lund représentant un Christ assis, portant une étole de prêtre comme insigne de sa dignité de grand-prêtre de la nouvelle alliance. Ce fait, ainsi que la présence de nombreuses représentations de Séraphins et de Chérubins amène l'A. à conclure à uue influence orientale, et plus précisément byzantine, par l'intermédiaire des écrits du Ps.-Denys et de sa *Hiérarchie ecclésiastique*. C'est par l'emploi de la liturgie, en partie gallicane, que cette influence se serait fait sentir jusque là.

D. J.-B. v. d. H.

Angelo Procopiou. — La question macédonienne dans la peinture byzantine. Trad. française par Vasso Mourelos. Athènes, 1962 ; in-4, 47 p., 64 ill. et 6 pl. en couleurs.

La question macédonienne est entrée dans l'explication et la revendication des peintures byzantines, à peu près en même temps que la Macédoine fut divisée par le traité de Bucarest (1913) entre la Grèce, la Serbie et la

Bulgarie. Les archéologues cherchent à incorporer dans l'histoire de leur nation l'héritage artistique si riche de l'empire romain d'Orient, dont les œuvres se trouvent à l'intérieur ou eu dehors de leur pays respectif. En dernier lieu vint l'interprétation proposée par le professeur Lazarev de Moscou lors du XIIe congrès international des études byzantines à Ohrid (1961), qui voyait dans ces œuvres artistiques un produit de la « civilisation slave » de la Macédoine. L'A., professeur à l'Université technique Nationale d'Athènes, retrace brièvement l'histoire du débat et propose une autre solution : la distinction de trois styles, archaïque, classique et réaliste qui coexistent dans les mêmes œuvres, mais qui, suivant la période, s'accentuent plus ou moins. Il analyse les éléments constitutifs de chaque style et fournit comme preuve une série d'excellentes photos prises, en général, par lui-même. D. I. D.

Wl. Sas-Zaloziecky. — Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern und ihre Differenzierung unter abendländischen und islamischen Einwirkungen. (Studien zur Kunstgeschichte der Balkanländer, Südosteuropäische Arbeiten, 46). Munich, Ed. Oldenbourg, 1955 ; in-8, 143 p., 16 pl. et 10 plans suppl.

Le but de l'A. de cet important ouvrage était d'écrire l'histoire de l'architecture des pays balkaniques surtout du poiut de vue de la recherche des liens stylistiques entre les différents pays, ainsi que la pénétration réciproque des différeuts éléments constructifs et de la continuité de cette architecture au cours des siècles. Dans une excellente introduction (p. VII-XVI) M. le prof. Zaloziecky décrit les principes historico-culturels qui présidaient à tout le développement artistique des Balkans. Suivent alors cinq chapitres de longueur inégale. Ch. I : La tradition paléochrétienne et byzantine antérieure dans l'histoire de l'architecture des pays balkaniques (p. 1-20) ; Ch. II : La différenciation des pays balkaniques sous l'influence de l'art occidental au Moyen-Age (p. 20-41) ; Ch. III : La renaissance des courants byzantins dans l'art et l'importance prédominante de la Grèce (p. 41-59) ; Ch. IV : L'union d'une tradition autochtone avec des courants romains, gothiques et islamiques de l'Italie du Sud, de la Sicile et de la côte adriatique avant la conquête turque (École de Morava) (p. 59-75) ; Ch. V : L'architecture dans la Valachie et la Moldavie et leur différences stylistiques (p. 76-106) ; Ch. VI : Récapitulation et conclusions (p. 107-111). En lisant ce livre, on est frappé par la variation et la multiplicité des formes que nous pouvons admirer dans cette admirable architecture balkauique. Partis de la basiliqne romaiue (soit de forme occidentale soit de forme orientale), nous voyons tour à tour apparaître d'abord les mêmes basiliques, mais actuellement coiffées d'une coupole variant d'un lieu à un autre, ensuite (en Bulgarie depuis déjà le XIe s.) l'église à croix grecque — dénotant une influence plutôt grecque que constantinopolitaine — et qui s'introduit en Serbie dès le début du XIVe s., tandis que vers la fin de ce même siècle et le début du suivant, se forme autour de la vallée de la Morava, sous l'influence de l'architecture monastique de l'Athos, un style original d'églises à trois conques. L'école de Morava, comme on l'appelle communément, est comme la dernière synthèse des formes gréco-romaines et romano-gothiques, cependant que la décoration

polychrome des façades est due à l'influence islamique qui pénétra jusque là en passant par le Sud de l'Italie et la Sicile. La Valachie et la Moldavie ont une place un peu à part, la première étant plus sous l'influence de la Serbie, tandis que la dernière subit le rayonnement de la Transylvanie. Au XVII[e] s. néaumoins, on assiste à une union des deux styles dans ces deux pays. L'A. conclut qu'on peut donc vraiment parler d'un monde artistique commun à tous les pays balkaniques, c'est-à-dire d'une même architecture byzantine dans laquelle se fait néanmoins remarquer, selon les différentes situations locales et l'évolution historique, une différenciation de formes des plus diverses sous l'influence tant occidentale qu'islamique.

D. J.-B. v. d. H.

Dimitre Droumev et Assène Vaasilev. — L'Art bulgare de la Sculpture sur bois. Sofia, Balgarski Houdojnik, 1955 ; in-4, 23 p., 121 pl. en noir.

Le grand essor de la sculpture sur bois en Bulgarie se place entre la fin du XVIII[e] s. et le début du XX[e] s. Elle atteint son apogée au siècle passé. C'est un des plus beaux fleurons de ce qu'on appelle la « Renaissance bulgare » dont le début se place à la fin du XVIII[e] s. Intimement liée à ses traditions, ses fêtes et sa vie de tous les jours, tout le long de son développement historique, cette sculpture est à juste titre l'orgueil du peuple bulgare. C'est un art vraiment national. On peut y distinguer trois écoles : 1° l'école de Triavna, caractérisée par l'abondance et la variété des motifs floraux et par sa composition symétrique ; 2° l'école de Samokov dans la première moitié du XIX[e] s. Elle tire son origine du Mont Athos, où il y avait de fameux tailleurs de bois depuis déjà bien longtemps. C'est à cette école qu'est due la grande iconostase du célèbre monastère de Rila. Elle est mieux fournie en motifs que les autres écoles ; 3° l'école de Miache en Macédoine, mieux counue sous le nom d'école de Debar, qui a introduit des compositions de figures humaines parmi les motifs végétaux. Les illustrations donnent une très bonne idée de la richesse et de la variété de ces grands ensembles que sont les iconostases merveilleuses qu'on trouve dans nombre d'églises en Bulgarie, sans oublier le beau travail ornant l'intérieur et l'extérieur de maisons particulières.

D. J.-B. v. d. H.

Table des matières.

I. ARTICLES

A. M. ALLCHIN. — *Le mouvement unioniste en Angleterre depuis 1962* 338
D. W. ALLEN et A. M. ALLCHIN. — *Primauté et Collégialité. Un point de vue anglican* 164
R. AUBERT. — *L'évolution des tendances œcuméniques dans l'Église Romaine depuis l'ouverture du concile* 354
D. J. LECLERCQ. — *Théologie traditionnelle et théologie monastique* .. 50
Cardinal G. LERCARO. — *La signification du Décret « De Œcumenismo » pour le dialogue avec les Églises orientales non catholiques* 467
D. H. MAROT. — *La Collégialité et le vocabulaire épiscopal au VIIe siècle* (suite) 198
— *Note additionnelle sur l'expression* « Episcopns Ecclesiae Catholicae » 222
P. G. MINETTE DE TILLESSE. — *Le mystère du peuple juif* 5
D. O. ROUSSEAU. — *La IIIe conférence panorthodoxe de Rhodes* .. 487
— *Sur la IIIe session du Concile* 508
H. ROUX. — *Évolution des tendances œcuméniques dans le protestantisme depuis 1962* 324
D. T. STROTMANN. — *Primauté et Céphalisation.* A propos d'une étude du P. K. Rahner 187
L. ZANDER. — « *La Rencontre* » 75
Éditoriaux 3, 161, 321, 465

II. NOTES ET DOCUMENTS

La Conférence interorthodoxe de Rhodes en septembre 1963 129
Entre la Conférence panorthodoxe de Rhodes et le pèlerinage à Jérusalem 133
La phase actuelle de l'Unité chrétienne (Odessa, février 1964) 137
En marge du Concile (D. O. R.) 279
Une Conférence du Cardinal Lercaro : Œcuménisme et liturgie 288
L'Encyclique « Ecclesiam Suam » (D. T. STROTMANN) 416
Alliance Réformée mondiale : Rapport sur le catholicisme romain .. 421
Allocution du Dr. Ramsey au jubilé de Nashdom 425
Le Congrès liturgique de Saint-Serge, 1964 430
Les Observateurs en la IIIe session du Concile 558
Fragments d'interventions conciliaires 562

Décision et message de la IIIe Conférence de Rhodes 571
Message du COE à la Conférence de Rhodes 574
La Conférence des Églises européennes de Nyborg (5-9 oct. 1964) .. 576

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

ÉGLISE CATHOLIQUE. — Fin de la IIe session du Concile, 81. — Voyage de Paul VI à Jérusalem, 82. — Commissions dn Concile, 87. — P. Congar, Maître en théologie, 88. — Discours de Paul VI, 238, 242. — *Consilium* liturgique, 239. — Travaux de l'intersession conciliaire, 239. — Assemblée plénière de l'épiscopat français, 242. — Rencontre de L'ILAFO à Chevetogne, 243. — Promotion de Mgr Willebrands à l'épiscopat, 243. — Schémas soumis à la IIIe session conciliaire, 243. — Nouveaux observateurs au Concile, 378, 557. — Encyclique *Ecclesiam suam*, 378. — IIIe session du Concile, 509. — Paul VI à Bombay, 523.

U. R. S. S. — Visite de délégations, 88, 89, 379. — Mgr Nikodim métropolite, archevêque de Leningrad, 90. — Commission pour l'Unité chrétienne, 90. — Comité exécutif du COE à Odessa, 91. — Lutte antireligieuse, 92, 279, 380, 525. — Rapport Illychev, 92. — Semaine de l'Unité, 244. — Nominations d'évêques, 380, 526. — Anniversaire de la mort du patriarche Serge, 381. — Mission du patriarcat à Jérusalem, 381, 399. — Jubilé de Zagorsk, 527.

AFRIQUE. — Statistiques des Grecs , 93, 245. — Décès du métropolite Parthenios de Péluse, 245. — Semaine de l'unité à Alexandrie, 246. — Jubilé du patriarche œcuménique, 528.

ALLEMAGNE. — Statut pastoral des femmes, 94, 247. — Fin de la *Sammlung*, 94. — *EKD* et situation œcuménique, 246. — Institut œcuménique à Munich, 247. — 550e anniversaire du Concile de Constance, 382. — Institut de Recherches de théologie anglicane, 383. — *LXXXe Katholikentag*, 528. — Journées luthériennes, 528. — Envoi de prêtres grecs en Allemagne fédérale, 247. — Travailleurs grecs, 383, 529. — Théologiens grecs à Lokkum, 383, à Dassel, 384.

AMÉRIQUE. — Pavillon Protestant-Orthodoxe à l'exposition de New-York, 248. — *Standing Conference of Orthodox Bishops*, 249. — Synode des évêques russes en Amérique, 249. — Schisme de Mgr Dionisje, 250, 386. — *Journal of Œcumenical Studies*, 384. — Mgr Filaret métropolite de l'Église hors-frontière, 384. — Canonisation de J. de Kronstadt, 384, 531. — Kiril Končev évêque de Toledo, 384. — XVIIe Congrès de Denver, 385. — Église autocéphale grecque, 386. — Décès de Mgr Shymansky, 387. — *World Center for liturgical Studies*, 387. — Convention Épiscopalienne, 530. — Les deux archidiocèses syriens, 532. — Visite de Mgr Bashir à Paul VI, 533. — Consécration épiscopale de Mgr E. Kovalesky, 535. — Un monastère grec en Amérique, 535.

ANGLETERRE. — Rapport Leslie Paul, 94. — Légalisation des vêtements eucharistiques, 95, 389. — Semaine de l'unité, 96. — Décès de

dom. B. Ley, 96. — XXIe Assemblée générale des chrétiens et des juifs, 251. — Dr. Heenan et les mariages mixtes, 252. — Wider Episcopal Fellowship, 253. — Mgr Tomlinson administrateur à Westminster, 387. — Jubilé de Nashdom, 388, 425. — Union avec les Méthodistes, 388, 536. — Gouvernement synodal, 389. — Débats liturgiques, 389. — Conférence de Nottingham, 390. — Anglais daus la liturgie catholique, 537. — Cinquantenaire de *Pusey House*. 537.

ATHOS. — Échos du millénaire, 96. — Kopsidis : *Croix à l'Athos*, 99. — Appel de l'archevêque Chrysostomos, 254. — Démission de M. Konstantopoulos, 255. — Ambassadeur soviétique au Rossikon, 256. — Novices russes au Rossikon, 256. — M. Rounis gouverneur, 391. — Moines roumains, 391. — Volume commémoratif de la Faculté de Salonique, 538.

CONSTANTINOPLE. — Mgr Athénagoras métropolite de Thyatire, 99. — Nomination d'autres évêques, 256, 391. — Mgr Skrypnyk au patriarcat œcuménique, 100. — Décès de Mgr Liverios, 100. — Voyages du patriarche œcuménique, 101. — Fermeture de la typographie du patriarcat, 257. — Expulsion de deux métropolites, 257. — Diminution des Orthodoxes en Turquie, 258. — Expulsion des Grecs, 392, 540. — Sainte Sophie, Musée de la Conquête, 392. — Dégradation d'évêques, 540.

DANEMARK. — Délégation russe en visite, 258. — Mgr Schindler et Vatican III 540.

ESPAGNE. — Condition des Protestants, 101, 259, 541. — Statut légal des Protestants, 259, 392, 541. — Lettre Pastorale de Mgr, 392. — Cercle Jean XXIII, 101.

ÉTATS-UNIS. — Décès du P. Weigel, 102. — Statistiques du *Year Book* de l'Église grecque, 102. — Mgr Jacovos et la rencontre de Jérusalem, 103. — Décès de Mgr B. Basalyga 103. — Église russe métropolitaine et langue vulgaire 104. — Mgr Sachovskoj et l'icone de N. D. de Kazan, 104.

FINLANDE. — Démission de l'archevêque Salomies, 260. — Le Dr. Simojoki, Primat de Finlande, 293.

FRANCE. — Synode National Réformé de Saint-Jean du Gard, 260. — Centième n° de Réforme, 262. — Recommandations pour le Dialogue, 105. — XIe Assemblée générale de la Fédération Protestante, 105.

GRÈCE. — L'Église grecque et la préparation de la rencontre de Jérusalem, 106, 133. — Décès de Germanos de Mantinie, 111. — Paléoïmérologites, 111, 267, 398, 546. — Charte constitutionnelle, 263, 394, 545. — Saint-Synode, 263. — Réforme de l'enseignement, 263, 395. — Publications antiunionistes, 264, 396. —M. Paschos « Amour de l'Orthodoxie », 265. — M. Trembelas et l'article *Una Sancta*, 266. — M. Karmiris et la « Ren-

contre », 266. — Collecte pour le cancer, 394. — Prêtres de paroisse en service, 394. — Séminaire de Pentéli, 395. — Appel de Porphyrios du Sinaï, 395. — Conférence du P. Stephanou et du P. Pyrounakis, 266, 396. — *A Sign of God, Orthodoxy 1964*, 397. — *Orthodoxos Parousia*, 397. — La reliqne de Saint-André à Patras, 404, 543. — V^e^ réunion de l'Association *Ephesos-Zoï*, 546. — Religieux catholiques exempts du service militaire, 546.

JÉRUSALEM. — *Hagiotaphitihon Himerologion 1964*, 267.

ISRAËL. — L'État achète des biens de l'Église russe, 112.

LIBAN. — Consécration épiscopale de Mgr Sarkissian et de Mgr Terterrian, 268. — Accord entre les catholicossats arméniens, 269. — Conférence du Card. Lercaro, 269, 288.

PALESTINE. — A. Trubnikov : *Le Proche Orient, berceau de l'Orthodoxie*, 398.

PAYS-BAS. — L'« Affaire Irène », 112. — Rencontre de théologiens vieux-catholiques et catholiques, 399, 547. — IXe semaine d'Étude des vieux-catholiques, 400, 547.

POLOGNE. — Début d'activités œcuméniques, 113.

SUÈDE. — VIIIe centenaire d'Upsala, 269, 400. — Participation des laïcs aux Conférences épiscopales, 114.

YOUGOSLAVIE. — Visite du patriarche Cyrille de Bulgarie au patriarche German, 114. — Fête patronale de la Faculté de théologie de Belgrade, 114. — Lettre pastorale des dignitaires religieux musulmans, 115. — L'Église serbe et le COE, 116, 270. — Assemblée de l'épiscopat et schisme de Mgr Dionisije, 269. — Décès de Mgr Ujčic, 279.

RELATIONS INTERORTHODOXES. — IIe conférence de Rhodes, 116, 129. — Congrès de théologiens à Bucarest, 401. — IIIe conférence de Rhodes, 402, 547. — Représentants grecs à Rhodes, 402. — VIe Assemblée de *Syndesmos*, 548.

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES. — *Catholiques et autres chrétiens*. — Traduction communes de la Bible, 117.

Orthodoxes, Rencontre de Mgr Bashir à St Mary-in-the-Woods, 270. — Visite du patriarche Maximos au patriarche Athénagoras, 403.

Anglicans. — Commission de l'archevêque avec les catholiques romains, 118, 272. — Réception à Londres de Mgr Cardinale, 118. — Collaboration en Uganda, 118.

Luthériens. — Institut de recherches œcuméniqeus, 272.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anciennes Églises orientales.* — Consultation d'Aarhus, 548.

Anglicans. — Rapprochement anglican-orthodoxe, 404. — Séjour du patriarche Alexis à Londres, 405, 551. — Archevêque Antonij à Saint Mark, 553. — Première conférence de la métropole de Thyatire, 554.

ENTRE ARMÉNIENS. — Réconciliation des deux branches, 120.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS — *Catholiques,* Interview du Dr. Ramsey, 404.

Orthodoxes, Centenaire de l'*Anglican and Eastern Churches Association,* 406. — Conférence de Rhodes, comités de travail, 552.

Méthodistes. — Projet d'union, 121, 272. — Projet d'Inde du Nord, 407, dn Nigéria, 407, Carson Blake (Princeton), 274, 407, Nouvelle Zélande, 274, 554.

Entre Luthériens. — IV[e] Assemblée de la FLM (Helsinki 1963), 119, — Institut de recherche œcuménique, 272.

Entre Réformés. — XIX[e] Assemblée de l'ARM, 407.

Entre chrétiens. — Conférence biblique de Driebergen, 410.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — Assemblée des missions à Mexico, 122. — Conférence de L. Vischer, 125. — Comité exécutif à Odessa, 127, 137. — Conférence de Bangkok, 275. — Conférence asiatique de Foi et Constitution, en 1967, 276. — Allocution radiophonique du Dr. Visser't Hooft, 277. — Comité exécutif à Tutzing, 411. — Nomination de P. Rodger, 411, 556. — Conférence d'Aarhus, 412. — Nyborg IV, 414, 555, 576. — Comité Central à Enugu, 556.

IV. BIBLIOGRAPHIE

ALDAMA, J. A. DE — *De Quaestione mariali in hodierna vita ecclesiae* 585
ALTING VON GEUSAU, L. G. M. — *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin* 151
AMIOT, F. — *Les Idées maîtresses de saint Paul* 440
AMIRANACHVILI, C. — *Les émaux de Géorgie* 314
ANSELME DE CANTORBÉRY. — *Pourquoi Dieu s'est fait homme* .. 145
ANSON, P. — *The Call of the Desert* 595
ARMSTRONG, G. T. — *Die Genesis in der Alten Kirche* 438
ARVANITIS, A. K. — *Ὁ Ἀπόστολος Θωμᾶς καὶ ἡ Συριακὴ Ἐκκλησία* 591
ASSFALG, J. — *Georgische Handschriften* 294
AUGUSTIN (Saint) — *Les Confessions* 143
— *Six traités anti-manichéens* 143
— *Aux Moines d'Adrumède et de Provence* 143
— *Traités antidonatistes* 143
AUVRAY, D. — *L'hébreu biblique* 590
BACU, D. — *Piteşti.* — *Aiud* 308
BALTHASAR, H. U. VON — *Kosmische Liturgie.* 582
BARTH, K. — *Kirchliche Dogmatik : Die Lehre von der Versöhnung* 444
— *Dogmatique* 444

— *Introduction à la Théologie Évangélique* 444
— *La Théologie évangélique au XIXe siècle* 444
— *Philosophie et Théologie* 444
— *Aux Captifs de la Liberté* 444
— *La Preuve de l'existence de Dieu* 444
— *« Fides quaerens intellectum »* 444
— *Theologische Fragen und Antworten* 444
— *Einführung in den Heidelberger Katechismus* 444
— *God, Grace and Gospel* 444
BAUDOUIN DE FORD. — *Le Sacrement de l'Autel* 145
BAUM, G. — *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII* 297
BEA, A. (Card.) — *Die Einheit der Christen* 302
— *Pour l'unité des Chrétiens* 302
BECK, E. — *Bukowina. Land zwischen Orient und Okzident* 307
BEHLER, G. M. — *Les Paroles d'Adieu du Seigneur* 440
BENZ, E. — *Patriarchen und Einsiedler* 539
— *Die Protestantische Thebais* 595
BERKI, F. — *'Η ἐν Οὐγγαρίᾳ 'Ορθόδοξος 'Εκκλησία* 460
BIELFELDT, H. H. — *Altslawische Grammatik* 455
BIEZAIS, H. — *Das Kirchenbuch der St.-Jakobskirche in Riga* 1582-1621 158
BLAISE, A. — *Dictionnaire Latin-français des auteurs chrétiens* 590
BLONDEL, M. — *Attente du Concile* 436
BOGOLEPOV, A. A. — *Toward an American Orthodox Church* 153
BONNARD, P. E. — *Le Psautier selon Jérémie* 439
BOSC, CONGAR etc. — *Le Dialogue œcuménique* 301
BOUYER, L. — *Dictionnaire théologique* 299
— *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église* 458
CAMELOT, P.-Th. — *Éphèse et Chalcédoine* 434
CAMPENHAUSEN, H. VON — *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* 585
CASALIS, G. — *Portrait de Karl Barth* 445
CASKEL, W. — *Der Felsendom u. die Wallfahrt nach Jerusalem* 602
CASEL, O. — *Das Christliche Kultmysterium* 583
CERFAUX, L. — *Le Chrétien dans la théologie paulinienne* 293
CHIROWSKY, N. L. FR. — *Old Ukraine* 601
CHRYSOSTOMOS (Métr.) — **Ψευδενωτικά** 264
COME, A. B. — *An Introduction to Barth's Dogmatics for Preachers* 445
CONGAR, Y. — *Sainte Église* 146
— *Les voies du Dieu vivant* 147
— *Sacerdoce et laïcat* 147
— *Pour une Église servante et pauvre* 296
— *Le Concile au jour le jour* 296
— *Chrétiens en dialogue* 432
COSTAZ, L. — *Dictionnaire syriaque-français* 591
CROUZEL, H. — *Origène et la philosophie* 303
CYRILLUS et METHODIUS (Sancti) — *Leben und Wirken* 305
DESSAIN, Ch. S. et BLEHLE, V. F. — *The Letters and Diaries of John Henry Newman* 598
DEJAIFVE, G. — *Pape et Évêques au premier concile du Vatican* 435

DÖLGER, F. et BECK, H.-G. — *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958* 600
DROWER, E. S. — *The Secret Adam* 579
DURIĆ, M. T. — *Das Bild der Engel* 311
DILLENSCHNEIDER, C. — *Le sens de la Foi et le progrès dogmatique du mystère marial* 585
DVORNIK, F. — *Histoire des conciles* 434
DROUMEV, D. et VASSILEV, A. — *L'Art bulgare de la sculpture sur bois* 606
FEDERICI, T. — *Israele vivo* 291
FENNELL, J. L. I. — *Ivan the Great of Moscou* 602
FISCHER, B. et WAGNER, J. — *Paschatis Solemnia* 443
FLORESCU, R. R. N. — *The Struggle against Russia in the Roumanian Principalities 1821-1854* 159
FOUNTOULIS, I. M. — *'Η εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία* .. 581
— *Λεσβιακὸν ἑορτολόγιον, Γ'.* 581
GALLI, L. VON et MOOSBRUGGER, B. — *Das Konzil* 436
GALTIER, P. — *Saint Hilaire de Poitiers* 143
GANOCZY, A. — *Calvin, théologien de l'Église et du ministère* .. 456
GELB, I. J. — *Von der Keilschrift zum Alphabet* 152
GILL, J. — *Le Concile de Florence* 435
GLOEDE, G. — *Oekumenische Profile* 599
GÖSSMANN, M. E. — *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters* 585
GREENSLADE, S. L. — *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the present Day* 292
GRÉGOIRE DE NAREK — *Le Livre de Prières* 296
GREKOW, B. D. — *Die altkroatische Republik Poljica* 310
GRIGORIATIS, G. — *Οἱ ἀγῶνες τοῦ 'Αγίου "Ορους* 99
GRIGORIOU, P. — *Χρονικὸν συναντήσεως Π. Παύλου ΣΤ'* 264
GRIVEC, F. — *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven* 305
GUILLAND, R. — *Études byzantines* 600
GUILLAUMONT, A. — *Les « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique* 579
GUITTON, J. — *Dialogue avec les Précurseurs* 301
HAJJAR, J. — *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient* 152
HALKIN, F. — *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* 592
HALLE, M. — *The Sound Pattern of Russian* 453
HAMER, J. — *L'Église est une communion* 297
HAMMERSCHMIDT, E. — *Studies in the Ethiopic Anaphoras* 581
HÖTZEL, N. — *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* 447
IENCIU, D. — *Aripi de lumina* 309
JACQUELINE, B. — *Papauté et Épiscopat selon saint Bernard* 435
JANKE, G. — *Der Ausdruck des Passivs im Altrussischen* 453
JIMENEZ URRESTI, T. IGN. — *El Binomio « Primado-Episcopado »* 435
JUNGMANN, J. A. — *Der Gottesdienst der Kirche* 146
— *La Liturgie de l'Église Romaine* 443
— *The Early Liturgy* 444
KALOMOIROS, A. — *Κατὰ 'Ενωτικῶν* 264
KANAEL, B. — *Die Kunst der antiken Synagoge* 313
KALYVAS, Ch. — *Παπικὸς ὁλοκληρωτισμός* 265
KARMIRIS, I. — *'Ορθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός*, I 267

KIPARSKY, V. — *Der Wortakzent der russischen Schriftsprache* 454
KIRCHNER, G. — *Die russischen Adjektivadverbien auf-i* 452
KIRIL, patriarch Bălgarski — *Ekzarch Antim* (1816-1888) 155
— *Graf N. P. Ignatiev i Bălgarskijat cărkoven văpros* 155
— *Bălgaromochamedanski selišča v Iužni Rodopi* 155
— *Prinos kăm Bălgarskija cărkoven văpros* 155
— *Katoličeskata propaganda sred Bălgarite, I* (1859-1865) 155
KOLARZ, W. — *Religion in the Soviet Union* 304
KOPSIDIS, R. — *Σταυροὶ εἰς τὸν Ἄθωνα* 99
KRONER, R. — *Von Kant bis Hegel* 151
LAMBERT, B. — *De Rome à Jérusalem* 436
LAMPATOU, Our. — *Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ Παπισμός* 396
LANCASHIRE, A. — *Born of the Virgin Mary* 585
LATOURELLE, R. — *Théologie de la Révélation* 447
LAURENTIN, R. — *La Question mariale* 150
— *L'enjeu du Concile. III : Bilan de la deuxième session* 150
LA VALLE, R. — *Corragio del Concilio* 436
LECLERCQ, J. — *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge* 297
LENZ, W. — *Die Entwicklung Rigas zur Grosstadt* 158
LEONTIJ, métrop. — *Konspekt po istorii russkoj prav. cerkvi v Amerike* 104
LIEB, F. — *Sophia und Historie* 587
LILIENFELD, F. VON — *Nil Sorskij und seine Schriften* 597
LUBAC, H. DE — *Exégèse médiévale* 142
LUTHER, M. — *Œuvres, III et VII* 587
MAAS, P. et TRYPANIS, C. A. — *Sancti Romani Melodi Cantica* 442
MACDERMOTT, M. — *A History of Bulgaria* 464
MAIER, F. G. — *Augustin und das antike Rom* 441
MAILLEUX, P. — *The Exarch Leonid Feodorov* 598
MANDOUZE, A. — *Intelligence et sainteté dans l'ancienne tradition chrétienne* 146
MANIAS, N. — *Ἱστορικὰ δεδομένα διὰ τὸ σχίσμα* 264
MANN, S. E. — *Czech Historical Grammar* 454
MANTZARIDIS, G. I. — *Ἡ περὶ θεώσεως τ. ἀνθρώπου διδασκαλία Γρ. τοῦ Παλαμᾶ.* 583
MATT, L. VON et ZANOTTI-BIANCO, U. — *Grossgriechenland* 310
MEHL, R. — *Du catholicisme romain* 585
MÉTHODE D'OLYMPE. — *Le Banquet* 294
MICHAUD, M. — *Les Livres liturgiques* 293
MILOŠEVIĆ, D. — *Das Jüngste Gericht* 311
MOLITOR, J. — *Armenische Handschriften* 294
NALTSAS, C. A. — *Ἀνατολικὴ Ρωμυλία. ...*1885-1886 459
NANDRIŞ, G. — *Old Church Slavonic Grammar* 455
NEHER, A. — *Moïse et la vocation juive* 439
NEUHÄUSLER, E. — *Anspruch und Antwort Gottes* 438
NEWBIGIN, L. — *L'Universalisme de la foi chrétienne* 148
NEWMAN, J. K. — *Letters and Diaries* 458
NITSCH, K. — *Ze wspomnien jezykoznawcy* 464
NOVAK, M. — *The open Church. Vatican II. Act II* 436
NYSSEN, W. — *Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz* 311
ORTIZ DE URBINA, I. — *Nicée et Constantinople* 434

OTT, H. — *Denken und Sein* 303
OTTERSTÄDT, H. — *Gottschee. Verlorene Heimat deutscher Waldbauern* 307
OSTOJIĆ, I. — *Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima* 596
PALAMAS, GR. — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Τ. Α'* 583
PAPADOPOULOS, I. A. — *'Ιστορικὰ κριτήρια διὰ τὴν ἕνωσιν* 307
PAPOUTSOPOULOS, Ch. — *'Ανατολὴ καὶ Δύσις. Αἱ κακοδοξίαι* 396
PASCAL, P. — *Avvacum et les débuts du Raskol* 457
PASCHOS, P. — *"Ερως 'Ορθοδοξίας* 265
PAUL, L. — *Traveller on Sacred Ground* 310
PHILIPPIDIS, L. Io. — *Συμβολὴ εἰς τὴν ἐκκλ. ἱστορίαν Τήνου* 594
POULIK, J. — *Staří Moravaené budují svůj stát* 305
PROCOPIOU, A. — *La question macédonienne, la peinture byzantine* 604
PROTOPOPESCU, I. — *Idealul* 309
RICHARD-MOLARD, G. — *Un pasteur au Concile* 436
RIEDL, F. et SEINER, S. — *Die Ungarndeutschen. Weg einer Volksgruppe* 307
RILLET, J. — *Calvin* 456
RISTIĆ, SIMIĆ et POPOVIĆ — *An English-Serbocroatian Dictionary* 159
RISTOW, G. — *Die Geburt Christi* 311
ROZEMOND, K. — *La christologie de saint Jean Damascène* 442
SARGOLOGOS, E. — *La Vie de saint Cyrille le Philéote* 592
SAS-ZALOZIECKY, Wl. — *Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern* 605
SCHNEEWEIS, G. — *Die deutschen Lehnwörter im Serbokroatischen in kulturgeschichtlicher Sicht* 451
SEGUNDO, J. L. — *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne* 588
SCHOLEM, G. — *Ursprung und Anfänge der Kabbale* 450
SEIDLER, G. L. — *Soziale Ideen in Byzanz* 600
STAVROU, T. G. — *Russian Interests in Palestine 1882-1914* 460
STEPHANOU, E. — *'Απόψεις ἐπὶ τῆς προσεγγίσεως τ. 'Εκκλησιῶν*. .. 396
STÜRMER, K. — *Konzilien und Ökumenische Kirchen-Versammlungen* 434
STUPPENICH, R. — *Kirchenordnungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland* 596
THILS, G. — *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique* 432
THURIAN, M. — *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église* 123
THORS, C. G. — *Den Kristna Terminologien i Fornsveskan* 304
TILL, V. C. — *Datierung und Prosopographie der Koptischen Urkunden aus Theben* 599
TORRANCE, T. F. — *Karl Barth* 445
TORRELL, J.-P. — *La Théologie de l'Épiscopat au premier concile du Vatican* 435
TOYNBEE, A. — *Christianity among the Religions of the World* 149
— *Le Christianisme et les autres religions du monde* 149
TRUBNIKOV, A. — *Bližnyj Vostok Kolybelj Pravoslavija* 398
TRUEMAN DICKEN, E. W. — *The Crucible of Love* 448
TSCHENKÉLI, K. — *Georgisch-Deutsches Wörterbuch* 305
VACALOPOULOS, A. E. — *A History of Thessaloniki* 459
VAVOUSKOS, C. — *Der Beitrag des Griechentums von Pelagonien* 459
VEN, P. VAN DEN — *La Vie ancienne de S. Syméon le Jeune* 592

VIATTE, G. — *Œcuménisme* 302
VIDLER, A. R. — *A Century of Social Catholicism* 308
VISSER 'T HOOFT, W. A. — *L'Église face au syncrétisme* 433
VOGENBERGER, O. — *Pantschowa* 307
WELLEN, G. A. — *Theotokos* 602
WENGER, A. — *Vatican II. IIe session* 436
WERNER, E. — *Pauperes Christi* 447
WESSEL, K. — *Koptische Kunst. Die Spätantike in Aegypten* 312
WILSON, R. McL. — *The Gospel of Philip* 580
WINDFUHR, W. — *Seder Toharot* 449
WLASOWSKY, I. — *Narys istorii ukrainskoj pravoslavnoj cerkvy* .. 154
WODKA, J. — *Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte* 596
WOLSKA, W. — *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès* 594
XYDIS, S. G. — *Greece and the Great Powers 1944-1947* 459
ZERNOV, N. — *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* 457
Ἁγιοταφιτικὸν Ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους 1964 267
Antike und Mittelalter in Bulgarien 463
Ἀθωνικὴ Πολιτεία 538
Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters .. 603
The Blessed Virgin Mary 262, 585
Calendarul « Candela » 1964 535
Calendarul « Solia » 1964 535
Deutsches Lektionar 583
Études historiques 464
Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner 300
Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft 589
Konspekt po istorij russkoj cerkvi v Amerike 104
Maria 583
Maria et Ecclesia 584
Mariologie et Œcuménisme 585
Mszal Niedzielny 444
Ὀρθόδοξος Παρουσία, 1964, N° 1-2 397
Pentru sfânta cruce, pentru ţara. Ofrandă 309
Problèmes de l'autorité 297
Problems of Authority 297
Realizations-Newman's own Selection of his sermons 598
The Seminarian XI 387
A Sign of God. Orthodoxy 1964 397
Statutes of the Archieparchy of Philadelphia 462
Tannaitische Midraschim 449
Vie de sainte Mélanie 144
Welt der Gegenwart 309

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, die 1 *dec.* 1964.

Cum permissu superiorum.